

Dr. PETRU REZUȘ
Profesor la Academia Teologică, Caransebeș

CURS DE TEOLOGIE FUNDAMENTALĂ



CARANSEBES, 1942
TIPARUL TIPOGRAFIEI DIECEZANE, CARANSEBES

Prefață

Lipsa unui curs tipărit de Teologie fundamentală se resimte din greu atât din punct de vedere al predării lui sistematice de către profesorii de specialitate, cât și din punct de vedere al însușirii lui temeinice de către studenții noștri teologi.

Bisericii noastre ortodoxe încă îi lipsește un curs unitar, complet și recent de Teologie fundamentală, care să corespundă tuturor cerințelor spirituale, ce le produc și le cultivă, în excesivă abundență, timpurile actuale; încă îi lipsește un curs deplin sistematizat și definitiv, care să ofere răspunsuri tuturor minților însetate de adevăr, în căutarea lui, sau pe drumul renegării lui.

Prin publicarea acestui curs, m'am străduit să corespund tuturor acestor cerințe și conștiinței, în tratarea materialului și sistematizarea lui. Am căutat, de aceea, ca acest curs să corespundă tuturor sistemelor occidentale de Teologie fundamentală; am căutat să atragă, prin cuprinsul său și felul expunerii, toate mințile; a studentului teolog, pentru care este destinat în primul rând, ca și a preotului; a diletanțului nestătornic într-o chestiune, ca și a omului asidu de știință serioasă; a liceanului de curs superior secundar, ca și a profesorilor de orice categorie; a funcționarului lipsit de orice viziune teoretică, ca și a filosofilor puri. Am căutat, cu alte cuvinte, ca fiecare să-și afle mulțumire și odihnire minții în acest curs, ce se ocupă cu tratarea problemelor de bază ale creștinismului.

Principiul formal al acestei discipline teologice — rațiunea — va fi factorul de răspundere, legătură și armonizare a tuturor conștiințelor în jurul creștinismului și problemelor sale fundamentale, acest factor putând fi mânuit de fiecare, subiectiv, asupra

INTRODUCEREA

DEFINIREA

Teologia fundamentală este disciplina teologică, care bazează rațional: apărând și polemizând, adevărurile fundamentale ale creștinismului.

În acțiunea de apărare a adevărurilor fundamentale ale creștinismului și polemizare cu dușmanii acestor adevăruri, din toate timpurile, se cuprind cele mai ideale manifestări ale rațiunii active, cât și cele mai serioase și sigure ajungeri și rezultate ale aceleiași rațiuni, depozitate în tezaurul culturii și civilizației umane.

Rațiunea vie și activă se va manifesta astfel: expunând, bazând, argumentând, motivând, justificând și definind pe de o parte adevărul de credință, pe de alta: divulgând, vădind, des- aprobând și refuzând teza eretică contrară, folosind spre acest scop totul ceea ce, din punct de vedere științific, se poate constata și verifica: ca adevăr istoric, experimental-psihologic și filosofic.

Pentru designarea acestei discipline teologice s'au întrebuințat și se mai întrebuințează diferite denumiri și se dau diferite definiții, care nu toate corespund, sau sunt adecvate.

Una dintre denumirile cele mai frecvente este cea de *Apologetică* (de la: ἀπολογεῖσθαι — ἀπολογητικός = a apăra). Cuprinsul Apologeticii este însă mult mai vast decât cel al Teologiei fundamentale, al cărei cuprins este strict delimitat: Apologetica apără toate adevărurile de credință, nu numai cele fundamentale.

Limitarea Apologeticii la adevărurile fundamentale suferă¹,

¹ I. Savin, *Curs de Apologetică*, vol. I. Partea introductivă, București, 1935, p. 3.

.. N. Sm. Văntescu: Valoarea argumentelor
raționale pt. credința existenței lui Dumnezeu.
Solria, Tip. Atenei. 1976, 42 pp.

sa, sau a altora. De aceea și lipsa unui sistem încheiat de Teologie fundamentală, cu principii de expunere exclusiv rațional, în predarea problemelor creștine, nu numai că se resimte așa de greu, dar întârzie și împiedică multe confruntări și revizuirii de conținut religios, al sufletelor însetate după credința adevărată și temeinică. Normalivul unui asemenea curs se impune mai ales în vremurile actuale de sdrucin și pericol pentru credință, când individul singur, fără bază rațională pentru credința sa, sau cu o bază rațională dintre cele mai superficiale, rudimentare și slabe, cade iremediabil în rândurile, ce neconținut se măresc, ale necredinței — cu atâtea fețe — moderne; se impune, cu necesitate, pentru toate conștiințele: și pentru acelea însetate după adevărul creștin, și pentru acelea ce se luptă cu priceperea lui, și pentru acelea ce se ocupă cu derădarea lui! De aceea și munca propusă nouă a fost, pe unele locuri, enormă pentru umerii noștri.

Bisericele apusene — rom. catolică și protestantă — față cu vastitatea problemelor, ce neconținut le militează actualitatea, cât și față cu varietatea lor, au părăsit cadrele apologetice fundamentale și hainele modeste și s'au extins în cadre enciclopedice, înveșmântându-se în hainele fastuoase și bogate în toate noile cunoștințe științifice și filosofice, terminologii și uzanțe savante, ce le oferă timpul modern. Odihnindu-mă pe vechile corective tradiționale, am restrâns, de aceea, proporțiile acestea enciclopedice în proporțiile potrivite unui curs, care, pe lângă atâtea calități, trebuie să o deie și pe aceea de a fi practică și comod. În predarea și învățarea sa, iar hainele i le-am ferit, după puțină, de artificiiile stilului savant, dar prea greoi și adesea prolix.

Am consultat și conexat, peste tot, ajungerile mele cu acele ale marelui apologet român I. Savin, expuse, până în prezent, în valoroasele sale scrieri apologetice (Curs de Apologetică, vol. I. Partea introductivă, București, 1935; Ființa și originea religiei. Partea I-a, 1937; Existența lui Dumnezeu. Partea I: Proba ontologică, 1940; Partea II: Argumentul cosmologic, 1942), dar am evitat proporțiile prea vaste, și nu atât de practice și unitare, cu care acest serios început tipărit de Apologetică se avântă, spre terminarea sa (5 vol.). Am continuat și completat apoi, peste tot, ajungerile celorlalți doi mari apologeti, ce i-a produs Biserica noastră ortodoxă: Vasile Găina, al cărui „Curs de Teologie fundamen-

tală“ a rămas din nefericire nepublicat și I. P. S. S. Mitropolit Irineu Mihălcescu, care, tot din nefericire pentru nevărstnica teologie românească, nu și-a publicat complet roadele muncii sale de erudit profesor (Curs de Teologie fundamentală sau Apologetică, vol. I, București, 1931 și Teologie luptătoare, 1941). Am consultat apoi, oriunde materialul de expis mi-a cerut, atât bibliografia ortodoxă și rom. catolică, cât și cea protestantă, veche și nouă, în amănunt și, după puțină, până la epuizare. Am urmărit, astfel, cât mai fidelă și completă informare a inubiilor mei ascultători și cititori, pentru ca și culesul roadelor să fie bogat și mulțumitor.

Dacă însă, uneori n'am corespuns acestui scop multiplu urmărit, aceasta se datorește nu relei intenții, nici slăbiciunii intrinsece argumentelor raționale sau lipsei de temeinicie a adevărului creștin, ci deficiențelor inerente umane, de aceea critica oricui să fie cu bunăvoință și spre zidire mai departe, nu spre dărâmarea dragostei mele multe de lucru.

Mai nădăjduiesc, că timpul și sănătatea imi vor permite ca să completez acest curs cu mereu alte adaosuri și să-l pot publica într-o nouă ediție.

Ca încheiere, imi mai rămâne o plăcută datorie, de-a exprima, și pe această cale, mulțumirile mele calde Prea Sfinției Sale Episcopului Veniamin Nistor al Eparhiei Caransebeșului, care, cu părintească îngrijire și dragoste, a binevoit, îndulă după instalarea Sa în scaunul arhieresc al acestei de Dumnezeu păzite eparhii, a sprijini de aproape tipărirea acestei cărți.

Caransebeș, la „Marele Praznic al Sf. Învieri“, 1942.

AUTORUL

după cum suferă și extinderea Teologiei fundamentale la întreg cuprinsul apologetic.

O denumire fericită, care ar armoniza limitarea Apologice cu extinderea Teologiei fundamentale ar fi aceea de *Apologetică fundamentală*.

De aceea, spre a apăra întreg tezaurul doctrinal al creștinismului s'a întrebuințat, cu predilecție în teologia rom. catolică, denumirea: *Apologie des Christentums* — *Apologia Creștinismului* — (*Hellinger, Schanz, Weiss, etc.*)

Denumirea aceasta poate cuprinde problema ecclesiologică (împreună cu primatul papal), atât de dragă rom. catolicilor; ea evidențiază mai bine ca oricare altă denumire însă, și scopul acestei discipline.

O denumire mult obișnuită a fost apoi cea de *Dogmatică generală*, când cuprinsul acestei discipline era împreunat cu acel al Teologiei dogmatice, iar disciplina însăși, considerată propedeutică, ca un „*preambulum fidei*”.

Denumirea aceasta desființă complet principiul formal al disciplinei noastre; principiul formal al Dogmaticii fiind principiul autoritativ prin excelență: *credința*.

Alte denumiri, mai puțin adecvate și uzitate, sunt: *Prinzipienlehre* (Schill), *Teologia dogmatică fundamentală* (Voigt, Suciu), *Apologie scientifique* — *Apologie științifică* — (D. de St. Projet), *Les fondements intellectuelles de la foi chrétienne* — *Fundamentele intelectuale ale credinței creștine* (de Broglie), etc.¹

OBIECTUL

Disciplinele teologice și-au conturat, fiecare în parte, câte un cuprins cât mai riguros sistematizat și mai precis delimitat. Toate pornesc însă, dela adevăruri de bază, postulate aprioric. Aceste adevăruri de bază, pe care fiecare disciplină teologică își clădește sistemul, sunt cele două mari afirmații spiritualiste: *Existența lui Dumnezeu* și *Nemurirea sufletului*.

Pe aceste două adevăruri apoi, considerate totdeauna ca *preambula fidei*, se pot baza și raporturile rezultante între Dumnezeu și om: *Revelația* și *Religia*.

¹ Vezi istoricul acestei discipline în secolul al XIX-lea și al XX-lea.

Obiectul Teologiei fundamentale va fi format, deci, din aceste patru adevăruri de bază ale teologiei științifice în genere, cât și considerată pe sisteme în special:

1. *Existența personală a lui Dumnezeu*,
2. *Nemurirea sufletului*,
3. *Revelațiunea divină* și
4. *Religia creștină*.

Centrul în care se adună toate aceste adevăruri și din care pornesc este *Revelația*.

De aceea, unele manuale de Teologie fundamentală mai noul se reduc numai la tratarea acestei probleme, considerată ca problema de bază și unică a acestei discipline (*Straubinger*).¹

Revelația, singură, readuce Teologia fundamentală în matca dogmatică, de unde această disciplină s'a individualizat, deoarece este silită a trata cele două mari afirmații spiritualiste pe bază apriorică autoritativă.

Spre această țintesc rom. catolicii, mai ales, introducând, alături de revelație, *dogma ecclesiologică*, cu *apologia confesională a rom. catolicismului*.

PRINCIPIUL NOETIC

Unicul principiu formal de conduită și lucru științific al Teologiei fundamentale este *rațiunea*.

Datele acestei discipline se deosebesc, de aceea, radical de datele celorlalte discipline teologice. Această disciplină lucrează cu premise raționale, iar nu autoritative. Concluziile sale vor fi, deci, *concluzii raționale*, care vor nivela prăpastia dintre domeniul autoritativ teologic al credinței și cel liber-subiectiv al rațiunii.

Sistematizarea științifică a acestei discipline teologice va utiliza toate mijloacele și rezultatele raționale, existente, admise și obținute de om, pentru fundamentarea celor patru principii de bază ale creștinismului.

Minții omenești nu i se opune chinga autoritativă a dogmei, ci însăși elasticitatea metodelor sale favorite, având dovadă și

¹ H. Straubinger, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie*, Paderborn, 1936.

corectiv numai în rezultatele științifice sigure, obținute de ea. În domeniul Teologiei fundamentale nu pot intra negări atee și refuzări apriorice de baze presupuse autoritativ. Lucrătoreea supremă în domeniul Teologiei fundamentale este rațiunea și numai rațiunea, ea neadmițând, în lupta contra ei, decât ascuțișul altei rațiuni.

Principiul formal al științei și filosofiei profane — rațiunea — acționează, astfel, asupra problemelor de bază ale creștinismului. Rezultatele, ostenite rațional și numai pe bază rațională, sunt oferite omului de știință, ca și omului credincios, ori simplu, pentru întemeiere de credință, mărire de credință, ori luminare de credință.

Folosirea acestui principiu formal nu va raționaliza credința, disciplina aceasta neurmărind întemeierea unui creștinism rațional, ci dovedirea unui *creștinism revelational*.¹

METODELE ȘI SISTEMUL

Subt *metode* se va înțelege tot complexul de procedee necesare pentru tratarea materialului, iar subt *sistem*: organizarea vie și științifică a acestui material într-o disciplină distinctă.

Prin metodele și sistemul său, Teologia fundamentală își prezintă ordonat materialul și-și înalță armonic și trainic clădirea argumentărilor sale.

Spre deosebire de metodele și sistemele celorlalte discipline teologice, care se aplică unui cuprins eminent autoritativ, metodele și sistemul Teologiei fundamentale se vor aplica exclusiv la fundamentarea rațională a cuprinsului său.

Metodele și sistemul Teologiei fundamentale vor fi cu totul asemenea celorlalte discipline științifice profane, care organizează, fiecare în parte, metodic și sistematic, însăși rezultatele rațiunii umane.

Prin metode anumite, rațiunea umană se va aplica asupra cuprinsului Teologiei fundamentale, organizând fericit acest cuprins într'un sistem anumit.

¹ Despre rațiune (metodologie, preistorie, principii, știință, etc.), vezi la: D. Chirculescu, *Valoarea biologică a gândirii*, București, 1940, p. 61 sqq.

Metodele Teologiei fundamentale se împart în:

I. METODE CLASICE:

× A) 1. Metode dependente de fond:

a) *Metoda filosofică*, când subiectul tratat este de natură rațională-filosofică: Existența lui Dumnezeu, Nemurirea sufletului, etc.

✓ b) *Metoda istorică*, când subiectul tratat este de natură istorică: Argumentarea istorică a existenței lui Dumnezeu sau a nemuririi sufletului, dovezi din istoria revelației sau religiilor, etc.

× 2. Metode dependente de formă:

a) *Metoda pozitivă*, când forma pozitivă adevărurile de credință creștină.

b) *Metoda negativă*, când forma neagă tezele de credință greșite sau contrare.

3. Metode dependente de principiul formal:

a) *Metoda extrinsecă*, când rațiunea folosește pentru fundamentările sale exclusiv argumente externe ființei umane (naturale, supranaturale).

b) *Metoda intrinsecă*, când rațiunea folosește pentru fundamentările sale exclusiv argumente interne umane, subiective sau colective.

B) 4. Metode independente, pentru însuși începutul lucrării:

a) *Metoda ascendentă*, când argumentarea urcă cauzal, dela efect spre prima cauză, dovedind cauza prin efect.

b) *Metoda descendentă*, când argumentarea coboară cauzal, dela cauză spre efect, dovedind efectul prin cauză.

5. Metode independente, în decursul tratării:

a) *Metoda deductivă*, când argumentarea trece dela o judecată generală la una particulară.

b) *Metoda inductivă*, când argumentarea trece dela o judecată particulară la una generală.

Aceste două metode nu sunt contradictorii, ci se completează reciproc: prin inducție câștigăm ideile generale, iar prin deducție le folosim mai departe.

II. METODE MODERNE:

1. *Metoda immanentă*, care pleacă de la conștiința, gândirea și acțiunea omului, care, prin manifestările lor imanente, în interiorul sufletesc (*in manere — immanens*), duc la fundamentarea necesară a lui Dumnezeu: ca persoană, a sufletului: ca substanță nemuritoare, a revelației: ca act divin și a religiei: ca raport din partea omului.

Această metodă este o altă formă a metodei intrinsece. Între promotorii ei vestiți se numără: *M. Blondel, R. P. Laberthonnière, M. l'abbé Denis, Mano, Bazzillas*, etc.¹

2. *Metoda sentimentală*, bazează toate ajungerile sale numai pe sentiment, spre câștigarea căruia folosește cele mai diverse mijloace impresioniste: artele frumoase, literatură, etc.

3. *Metoda psihologică și morală*, care pleacă în argumentarea sa de la armonia care există între principiile psihologice și morale ale omului și cele doctrinale ale creștinismului.

Între reprezentanții săi iluștri această metodă numără pe: *Ollé-Laprune, G. Fonsegrive*, etc.

4. *Metoda autoritativă*, pleacă în fundamentările sale de la date raționale, socotite sigure și obligatorii, iar rezultatele obținute se impun cu autoritate.

Această metodă păcătuiește, fie prin cadrele fixe ce le impune rațiunii, fie prin tendința de-a transforma rațiunea în credință autoritară.

Între reprezentanții ei se numără: *Balfour, Brunetière*, etc.

Metodele noi moderne nu sunt decât o reeditare a metodelor clasice, sub alte denumiri.

Teologia fundamentală va folosi metodele clasice în totalitatea lor — *metoda integrală* — neexcluzând pe niciuna și neexagerând folosul niciuneia.

Intellectualismul modern a păcătuit, așa, prin folosul exagerat al metodei extrinsece, iar *fideismul* prin folosul exagerat al metodei intrinsece.

¹ Consultă: L. Maisonneuve, art. *Apologétique (Méthodes nouvelles au XIX-e siècle)*, în *Dict. de théol. cath.*, t. I, Paris, 1931, col. 1573—1579.

Teologia fundamentală va utiliza, în deplină armonie, toate metodele clasice, pentru o cât mai bună sistematizare a cuprinsului său.

Acest cuprins sistematizat, cu metoda sau metodele proprii fiecărei părți din el, se va prezenta schematic, în această disciplină, așa:

PARTEA I. Existența personală a lui Dumnezeu, ca problemă primă și supremă, cu dovedirea personalității sale reale și activității sale creatoare și pronietoare a lumii și a omului.

Metoda de plecare este, astfel, *descendentă*, de la cauză spre efecte; metodele de lucru vor fi identice cu metodele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, întrebunțate de *teodiceea creștină*.

Pentru partea filosofică a problemei se va întrebuița, astfel, metoda integrală. Cuprinsul părții întâia, cu metodele proprii fiecărei chestiuni, se va prezenta astfel:

A) *Dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu*: Argumentarea ontologică a existenței lui Dumnezeu: argumentul ontologic (metoda intrinsecă, pozitivă, etc.); Argumentarea causală a existenței lui Dumnezeu: argumentele cosmologice (metoda ascendentă, extrinsecă, inductivă, pozitivă, etc.); argumentele antropologice, psihologice și morale (metoda intrinsecă, istorică, prin imanență, inductivă, psihologică și morală, etc.); Sisteme noetice contrare soluțiilor teistice: ateismul, materialismul, politeismul, dualismul, panteismul, deismul (metoda prin excelență negativă).

B) *Despre activitatea externă a lui Dumnezeu*: despre crearea lumii, despre crearea vieții, despre crearea speciilor, despre providență, problema răului (metoda filosofică, istorică, extrinsecă, intrinsecă, ascendentă, descendentă, etc.).

PARTEA II. Nemurirea sufletului, ca a doua problemă de bază ce se impune spre rezolvare, pentru clădirea organică a edificiului Teologiei fundamentale. Fundamentarea rațională a unui suflet nemuritor va face posibil un raport reciproc și continuu al lui Dumnezeu cu omul, cu manifestări concrete din partea lui Dumnezeu (revelația), libere și conștiente din partea omului (religia).

Cuprinsul părții a doua, cu metodele proprii fiecărei chestiuni, se va prezenta astfel: Despre natura omului. Dualismul antropologic.

A) *Despre sufletul omului*: existența sufletului, spiritualitatea sufletului, libertatea sufletului, nemurirea sufletului: argumentul ontologic, teleologic, moral și istoric.

B) *Despre corpul omului*: originea omului, unitatea speciei umane, antichitatea speciei umane.

Pentru tratarea acestei probleme se va folosi *metoda integrală*, singura care corespunde tuturor chestiunilor, ridicate de metafizică, filosofie și știința profană, relativ la sufletul și corpul omului.

Metoda integrală va utiliza, astfel, toate căile, care ajută la rezolvarea creștină a acestei probleme: ascendentă - descendentă, inductivă - deductivă, extrinsecă - intrinsecă, negativă - pozitivă.

Existența, spiritualitatea, libertatea și nemurirea sufletului vor fi temeinic fundamentate și postulate rațional, pe serioase baze științifice ontologice, cauzale, filosofice și istorice.

PARTEA III. Revelațiunea divină, a treia problemă și centrul înspre care se adună toate celelalte. Ea devine posibilă din partea lui Dumnezeu: ca act și ca fond doctrinal, din partea omului: ca raport conștient și liber și ca atitudine integrală.

Cuprinsul părții a treia, cu metodele proprii fiecărei chestiuni, se va prezenta astfel: Noțiunea, definirea și împărțirea revelației; posibilitatea revelației; necesitatea revelației; cunoscibilitatea revelației: criteriile și împărțirea lor (interne, externe: minunea, profeția); dezvoltarea istorică a revelațiunii divine; fundamentarea istorică pozitivă a divinității creștinismului, etc. (cu metode de lucru: istorice, filosofice, negative, positive; intrinsece, extrinsece, etc. etc.)

Problema revelației înglobează în ea toate metodele de lucru ale Teologiei fundamentale. Posibilitatea, necesitatea și cunoscibilitatea revelației se vor argumenta pe baze istorice - negative, filosofice - pozitive, extrinsece, prin excelență, la criteriile externe supranaturale, intrinsece, la cele externe naturale, etc.

PARTEA IV. Religia creștină, ca problemă ultimă și de încheiere, va fi considerată sub toate aspectele sale: istoric, filosofic, practic și teoretic.

Cuprinsul părții a patra, cu metodele proprii fiecărei chestiuni, se va prezenta astfel: Originea religiei (metoda istorică, extrinsecă, etc.); ființa religiei (metoda filosofică, intrinsecă, etc.); universalitatea religiei (metoda inductivă, pozitivă, etc.); necesitatea religiei (metoda negativă, filosofică, istorică, extrinsecă, etc.); religii mari necreștine (metoda istorică, negativă, etc.).

Fiecare subîmpărțire își va avea metoda sau metodele proprii, bine angrenate întreolaltă, spre atingerea scopului final: *Fundamentarea religiei creștine, ca singura religie deplin revelată și mântuitoare.*

Din expunerea sistematică a fiecărei probleme răsar dușmanii de totdeauna ai creștinismului (sistemele noetice contrare), contra cărora polemizează Teologia fundamentală și-și expune bazele sale raționale creștine.

Acești dușmani, după fiecare problemă în parte, se numesc, fie *agnosticii atei sau panteiști*, la problema existenței lui Dumnezeu; fie *materialiștii*, la problema existenței, spiritualității, libertății și nemuririi sufletului; fie *raționaliștii*, la problema revelației, etc. etc.

Fundamentarea doctrinală și confesională a *Bisericii ortodoxe* nu mai aparține Teologiei fundamentale.

Teologia fundamentală se ocupă cu Biserica ortodoxă numai întrucât e considerată ca organism religios și social.¹

Teologia fundamentală, cu problemele sale de bază și cu principiul său formal — rațiunea —, unifică toate confesiunile într'un creștinism revelat generic.

Inovațiile rațiunii rom. catolice în domeniul credinței le va avea de demonstrat și refuzat *Dogmatica*, respective *Simbolica ortodoxă*.

Expunerea aceasta sistematică a materialului și metodei respective, după problemă, parte, sau capitol, se va completa, delă caz la caz, prin consultarea sumarului.

¹ Vezi adaosul nostru ecclesiologic.

DISCIPLINE AUXILIARE

Discipline auxiliare se numesc toate acele discipline științifice, filosofice și teologice, care ajută Teologia fundamentală, în tratarea materialului său.

I. *Disciplinele științifice* utilizate de T. f. sunt:

1. *Istoria*, pentru trecutul omenirii, considerată ca organism religios.
2. *Geografia*, pentru cunoașterea mediului și locurilor unde această omenire trăiește.
3. *Geologia* și *Arheologia*, pentru cunoașterea trecutului pământului și omenirii.
4. *Astronomia*, pentru cunoașterea cerurilor.
5. *Fiziologia*, pentru cunoașterea trupului omenesc.
6. *Filologia*, pentru cunoașterea graiului omenesc.
7. *Zoologia* și *Botanica*, pentru cunoașterea regnului animal și vegetal, etc. etc.

II. *Disciplinele filosofice*, utilizate de T. f. sunt:

1. *Metafizica*, pentru primele începuturi și ultimele cauze puse în creație.
2. *Filosofia religiei*, disciplina filosofică care explică religia subiectivă ca pe un fenomen natural al omului și nu revelat. *Teodiceele* mai vechi și *religiile naturale* mai noi încercau, astfel, să explice numai pe baze originale naturale și raționale toate problemele de bază ale Teologiei fundamentale.
3. *Istoria religiilor*, disciplina filosofică care se ocupă cu diferitele forme pe care religia obiectivă revelată, cât și religiile mari necreștine degradate, le-au luat în decursul timpurilor.
4. *Psihologia religioasă*, disciplina filosofică care se ocupă cu manifestările sufletești religioase ale omului.
5. *Sociologia* și *etnografia*, discipline filosofice care se ocupă cu manifestările religioase colective ale societății sau popoarelor, etc.
6. *Diferite arte (arta religioasă)*, pentru argumentările estetice, etc. etc.

III. *Disciplinele teologice*, utilizate de T. f. sunt:

1. *Dogmatica*, pentru partea doctrinală.
2. *Morala* și *sociologia*, pentru argumentările morale ale existenței lui Dumnezeu sau ale nemuririi sufletului, sau pentru prezentarea religiei ca fenomen social.
3. *Sectologia*, pentru doctrina și istoricul diferitelor secte raționaliste, etc.
4. *Arheologia biblică*, *Introducerile în V. T.* și *N. T.* pentru istoria revelației, depozitarea ei, etc. etc.

RAPORTURI

Existența Teologiei fundamentale, ca disciplină teologică științifică, este de sine stătătoare.

Intervin însă, între ea și alte discipline științifice o serie de raporturi, fără a căror corectă precizare această existență ar fi compromisă, dacă nu imposibilă.

În cele ce urmează, vom considera între aceste raporturi:

1. *Teologia fundamentală și filosofia*.

Filosofia, ca disciplină științifică, urmărește câștigarea unei atitudini de viață, prin aflarea adevărului.

Atitudinea filosofică față de viață este integrală, adevărul căutat de ea nu este un adevăr *fenomenal*, ci unul *noumenal*.

Domeniile ei ies, astfel, din cele științifice-empirice și se transcend în cele noumenale.

Problema divină devine problema supremă a filosofiei, nemurirea sufletului: corolarul său indispensabil.

Domeniile ei se întretaie, astfel, cu domeniile Teologiei fundamentale.

Deși în posesia exclusivă a aceluiasi principiu formal de conduită și cercetare științifică — rațiunea —, filosofia nu ajunge totdeauna la rezultate corecte, deci la adevărul unic și la atitudinea ideală.

Obiectul ei devine, atunci, teren pentru cele mai streine și îndrăznețe recolte de teorii, abuzive ca principiu formal și greșite ca rezultate.

De aici, pârta discordanță dintre un domeniu și altul, dintre un principiu formal și altul, un obiect și altul, etc. etc.

Sau condamnabilele tendințe și rezultate ale *modernelor sisteme de religii naturale*, care discreditează complet T. f., ca disciplină științifică de cunoaștere și aflare a adevărului, prin refuzarea radicală a revelației supranaturale, deci împlinit și a caracterului supranatural al creștinismului și utilizarea exclusivă a rațiunii autonome și subiective, nu în funcțiunea sa principală formală, ci în funcțiunea sa clasică noetică, creatoare de fond nou filosofic.

Între T. f. și filosofie există *un perfect acord și o ideală continuitate*, atunci când rațiunea bine intenționată ajunge la rezultate corecte.¹

Aceste rezultate filosofice corecte își au organică continuitate și ultim răspuns în rezultatele științifice ale Teologiei fundamentale.²

Va fi explicabilă atunci și refuzarea tuturor sistemelor de filosofie, greșite și contrare fundamentărilor noastre, care s'au îndepărtat condamnat de pe calea corectă științifică și inexplicabilă va fi atitudinea dușmănoasă a tuturor acelor, ce ne consideră prin prisma acestor refuzări.³

2. Teologia fundamentală și știința.

Știința se aplică la cunoașterea și sistematizarea rațională a realității, pentru ușurarea existenței și fericirea temporală a omului.

1 Numai sub unghiul acestui perfect acord a putut și Cicero enunța definițiunea: „*Sapientia est rerum divinarum et humanarum scientia*”. (*Qu. Tuscul.* V, 3).

2 Consultă asupra raportului dintre Teologie și filosofie și: I. Mihălcescu, art. *Teologia și filosofia*, în *Studii teologice*, An. V, 1936, p. 61—89.

3 Despre o *filosofie creștină*, ca „înțelepciune naturală”, nu poate fi vorba, ci numai atunci când filosoful, pe lângă înțelepciunea rațională, are ajutorul atotputernic al credinței, sau când el se sprijină în lucrările sale pe ajutorul supranatural al grației și-și caută inspirațiile sale în câmpul adevărilor revelate. Cf. F. I. Thonnard, *Précis d'histoire de la philosophie*, Paris, 1937, p. 330.

Asupra *problemei filosofiei creștine* consultă literatura teologică - filosofică mai nouă: Jolivet, *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine*, Paris, 1932.

Această realitate, considerată imanent sau transcendent, este trecută prin filiera rațiunii, iar rezultatele obținute sunt individualizate și depozitate în diferite ramificări și discipline științifice.

Deși între domeniile acestor diferite discipline științifice și cel al teologiei în general nu există nicio contradicție sau încălcare, o ură ancestrală nesocotește rezultatele credinței, ca mijloc de cunoaștere, admițând numai cele obținute pe bază rațională pozitivă, fie că se adresează la realitatea naturală, fie că se adresează la realitatea supranaturală.

Nu sunt admise decât rezultatele concrete; nu există decât o singură certitudine: cea științifică; nu sunt recunoscute, ca discipline serioase, decât cele strict științifice.

Din *ancilla theologiae* știința a devenit autonomă și a transformat, la rândul ei, teologia în *ancilla rationis*.

Desacordul acesta, odată constatat, umple cu luptele, pentru și contra, întreg evul mediu, intensificându-se în secolul raționalist al descoperirilor mari științifice.

Știința exagerează pozițiile, neadmițând decât o singură realitate: cea fenomenală, totul ceea ce e noumenal este respins, problemele de bază ale T. f. sunt refuzate aprioric.

M. Blondel *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, 1932; J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Paris, 1933; etc.

Cam de prin sec. al XVIII-lea, filosofia profană introduce între ramurile sale și „*Filosofia religiei*”. Această ramură filosofică este parte integrantă din Filosofia creștină care se ocupă cu toate fenomenele creștine (Dumnezeu, sufletul, revelația), nu numai cu cel religios.

Din punct de vedere al cuprinsului, de denumirea „*Filosofie creștină*” ar fi mai apropiată denumirea „*Filosofie religioasă*”, deși aparent mai extinsă (Cf. J. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Strasbourg, 1925, p. 7).

Și față de această ramură filosofică avem de observat, că ea aduce reale aporturi T. f. numai atunci când este „*credincioasă*”, sau, cum zice filosoful H. Höffding, când „*gândirea cercetătorului este inspirată de religie*” (*Philosophie de la religion*, Paris, 1909, p. 1).

Cazuri de gândire necredincioasă, care-și face din religie doar un simplu obiect de studiu, avem multe și regretabile. Cităm așa: M. Uță, *Filosofia religiei*, în „*Omagiul profesorului C. Rădulescu Motru*”, București, 1932, p. 477—520.

În afara lucrărilor filosofice asupra religiei, citate mai sus, consultă și monumentală lucrare a rom. catolicului: P. Ortegat, *Philosophie de la religion*, Bruxelles, 1938.

Ori, cercetarea realității noumenale este în deplin acord cu rezultatele obținute de rațiune asupra realității fenomenale. T. f. folosește rațional și-și bazează ajungerile pe însăși rezultatele științifice fenomenale.

Cel ce nu refuză aprioric problemele de bază ale T. f. (cele două mari afirmații spiritualiste), poate asculta și considera și expunerile acestei discipline.

Așa, după cum credința nu exclude rațiunea, care-i este strict indispensabilă, suprarăționalitatea credinței oferind rezultate care pe calea rațională sunt imposibile; tot așa T. f. continuă armonice rezultatele diferitelor discipline științifice, clădind unitar, cu același principiu formal, rezultate noi și sigure asupra realității supranaturale.

Complexul variat al expunerilor viitoare vor arăta pe deplin acordul unanim al diferitelor rezultate științifice cu marile probleme ale Teologiei fundamentale.

Acest acord este atât de evident și stringent pentru toate mințile, încât asupra multor chestiuni controversate și considerate drept pietre de scandelă, în calea evoluției normale a religiei creștine, s'a ajuns la consensuri trainice și mutuale între oamenii de știință profană și cei de știință teologică.

Teologia fundamentală, mai mult decât oricare disciplină teologică, armonizează domeniul teologiei cu cel al științei profane, întemeind mai mult rațiunea în căutările sale, prin ancorarea rezultatelor ei în credință.

SCOPUL

Scopul T. f. este fundamentarea rațională, obiectivă și completă, a problemelor de bază ale creștinismului.

Prin fundamentarea rațională a acestor probleme, creștinismul însuși va fi fundamentat în ființa sa: *revelația*, care, bazată din punct de vedere rațional, își va putea resfrânge lumina sa proprie peste toate chestiunile arzătoare, pe care le ridică mintea omenească, în legătură cu ea.

Acest scop atins, se va demonstra, astfel, *rațional*, temeinicia adevărilor creștine de credință.

În lumina acestor demonstrații apoi, se vor respinge toate tezele de credință, sau sistemele de cugetare contrare, printr-o defensivă ideală a tezelor de credință ortodoxă și ofensivă de nerespins pe alte căi raționale.

Pentru atingerea acestui scop însă, nu vor fi admise teze confesionale ortodoxe, rom. catolice, sau protestante, care, impunând T. f. o nuanță subiectivă și plecând în căutările lor dela teze autoritative de credință, vor determina naufragiul acestei discipline, sau revărsarea sa în Teologia dogmatică.

Spre aceasta țintește atât *Apologetica actuală rom. catolică*,¹ cât și denumirea *Apologetica Ortodoxiei*, preconizată de I. Savin.² Spre atingerea scopului său, Teologia fundamentală nu va exagera, apoi, nici folosul principiului său formal de lucru: *rațiunea*.

Rațiunea nu va deveni, în autonomia ei, atotsuverană cum tinde în *sofianismul bulgakovian*; nici nu poate transforma problemele de bază ale creștinismului în simple probleme filosofice, cum intenționează *Apologetica actuală protestantă* (Ebrard,³ Lemme,⁴ etc. etc.).

Numai observând *mediana* metodelor sale științifice obiective de lucru, T. f. își va atinge scopul propus, spre deplina satisfacere și întregul său folos.

IMPORTANȚA

Importanța T. f. se poate considera:

1. După obiectul său.

T. f. ajungând, cu principiul și metodele sale, la baze științifice temeinice și serioase, bazează rațional, eo ipso, prin problemele sale specifice, întreg creștinismul.

1 Această stare de lucruri este observată acum de apologetul ortodox rus: N. P. Rojdestvenski, *Apologetica creștină*, trad. de C. Nazarie, vol. I, Botoșani, 1896, p. 125: „Nu există în literatura străină nicio Teologie fundamentală, care să lase la o parte particularismul doctrinal și să se ocupe numai cu fundamentarea adevărilor generale ale creștinismului”.

2 I. Savin, *Curs de Apologetică*, vol. I. Partea introductivă, p. 12.

3 Joh. Heinrich August Ebrard, *Apologetik*, II Aufl., I-II Bde, Gütersloh, 1878—1880.

4 L. Lemme, *Christliche Apologetik*, Hamburg, 1922.

T. f. introduce, astfel, cu deplin succes, *rațiunea* între mijloacele teologice de lucru și ajungere științifică.

Importanța T. f. nu trebuie exagerată până acolo, încât să dea iluzia că fără ea ar fi periclitată însăși existența creștinismului, sau însuși caracterul științific al teologiei.

„Creștinismul este o religiune, și anume religiunea prin excelență, și ca atare, de bună seamă, el nu este o teorie, ci este viață, iar viața, cum se știe, nu are nevoie de nicio justificare a dreptului ei la existență. Raționalul, moralul, esteticul, socialul din sufletul omenesc își justifică dreptul lor la existență prin însăși realitatea lor. La fel stă lucrul și cu factorul religios al spiritualității umane. Neputința, nu se acoperă cu neexistența lui, și nu poate avea de urmare imposibilitatea lui de a exista, sau și numai încetarea lui de a mai exista. Religiunea a existat și există cu toate că s'a contestat și se mai contestă posibilitatea unei fundamentări raționale a ei. Așa fiind, nu avem dreptul să exagerăm importanța acestei fundamentări, adică importanța Teologiei fundamentale¹.”

2. După folosul său.

Din primele secole de viață creștină și până acum, creștinismul a trebuit să se apere contra diferiților dușmani de moarte, ce i s'au ridicat în cale.

Păgânii cu persecuțiile lor, iudeii cu calomniile lor, ereziile cu negativul lor, au impus, din partea Bisericii, folosul aceluiași arme defensive cu care era atacată.

Așa iau naștere *apologiile* (ἀπολογία) și *antilogiile* (ἀντιλογία) și devin necesare *expunerile* (ἀποδείξεις) ample de credință creștină, cu argumente raționale *convingătoare* (λόγος πειστικός), unite cu *demonstrări* (προπαρασκευὴ εὐαγγελική) preventive doctrinale, pentru numărul din ce în ce mai mare de credincioși, care se adăpau la luminile acestei noi filosofii.

Apologetica (apologeticum) este necesară, astfel, pentru *vindecarea boalelor* (θεραπευτικὴ παθημάτων) filosofice elinești, ori doctrinale iudaice și eretice.

¹ N. Cotos, *Teologia fundamentală*. Partea introductivă, Cernăuți, 1938, p. 13.

Timpurile imediat următoare ridică *atacurile mohamedane* contra creștinismului, iar timpurile mai noi devin și mai furioase în atacurile lor *deiste, raționaliste, evoluționiste-materiale, moderniste*, etc. etc.

Contra acestor noi și multiple atacuri însă, care neagă unul sau altul dintre articolele de credință creștină, Biserica nu mai răspunde prin apologii accidentale, ci prin o disciplină științific-sistematizată: *Teologia fundamentală*.

Permanența pericolului determină permanentizarea ripostei creștine într-o știință, care, fundamentând bazele doctrinale ale creștinismului, cuprinde implicit apărarea și refuzarea tuturor atacurilor, ce mintea omenească le va mai produce și susține.

Departate însă, ca această sistematizare științifică de baze raționale, în apărarea și fundamentarea adevărului creștin, să desființeze și să facă imposibile orice atacuri dușmane și deci să desrădăcească importanța T. f., această disciplină teologică va exista neconținut, gardiană credincioasă creștinismului, contra căruia se vor ridica dușmani din ce în ce mai mari, cu cât înaintează spre biruința sa finală.

ISTORICUL

Istoria T. f., considerată din punct de vedere al genezei și evoluției sale, poate fi împărțită în trei epoci bine distincte:

I. *Epoca patristică*, care cuprinde primele șapte secole patristice de viață creștină, încheindu-se cu moartea celui din urmă părinte bisericesc: sf. Ioan Damaschin († 754).

Epoca patristică este epoca primelor stabilizări grele de doctrină creștină, în fața atacurilor vehemente, întâmpinate din partea filosofiei gnostice, religiei păgâne și religiei iudaice.

Această epocă este, de aceea, și epoca prin excelență a *apologiei* (ἀπολογία — ἀπολογεῖν — a apăra).

Creștinismul ia poziție de defensivă contra diferitelor atacuri prin apărarea articolului de credință (dogma), preceptului moral sau normei disciplinare atacate. Creștinismul răspunde și polemizează cu oricare atacator, fie el iudeu rigorist, filosof păgân, sau împărat apostat. Spre apărarea sa, el utilizează mijloacele

ideale de convingere revelate, cât și mijloacele legale de convingere, pe care le oferă rațiunea umană.

Nimic nu este evitat sau uitat, puțin folosit sau nefolosit, subprețuit sau întârziat, în lupta de exterminare, ce este pornită contra sa de iudaism și de păgânism.

Apologia creștină este, astfel, o apărare accidentală și specială a unui adevăr de credință, precept moral sau normă disciplinară atacată, fără observarea unor legi obiective științifice sistematice, depinzând de subiectul atacat, de adversar, de inspirațiile momentane ale apărătorului; invocându-se, după oportunitate, dovezi autoritare sau raționale, spre o cât mai fericită fundamentare a tezei creștine și o cât mai categorică refuzare a celei eretice, păgâne, filosofice sau iudaice.

Apologia creștină, din primele secole patristice, deși încă nu face parte dintr'un sistem riguros științific al unei discipline, teologice anumite, ea totuși este prezentă pretutindeni, cu deplină eficacitate, unde atacurile se produc.

Contra *juridismului rigorist iudaic*, care rămâne în vechiul său spirit de castă și se opune mersului victorios al creștinismului, prin perfide atacuri și calomnii, de curând sunt înregistrate primele apologii creștine, în formă de epistolă sau dialog.

Așa: *Epistola către Diognet*, considerată ca cea mai veche apologie creștină, apoi: *Dialogul indeo-creștinului Iason cu iudeul alexandrin Papisc* (*Ἰάσωνος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία*), și: *Dialogul lui Iustin cu iudeul Trifon* (*Διάλογος πρὸς Τρυφῶνα Ἰουδαίου*).

Urmează apoi, *Miltiade*, cu scrierea sa: „*Πρὸς Ἰουδαίους*“, scrisă în două cărți, care s'a pierdut; *Tertulian*, cu scrierea sa: „*Adversus Iudaeos*“ și sf. *Ciprian*, cu scrierea: „*Testimonia adversus Iudaeos*“.

Față de victoria mereu crescândă a creștinismului, cât și față cu răspândirea lui departe și'n afara hotarelor Țării Sfinte, atacurile iudaismului decad, pentru a înceta cu totul prin secolul al V-lea.

Literatura creștină mai înregistrează riposte, doar sporadice, contra iudaismului, din partea sff. *Atanasie*, *Ieronim*, *Grigorie* și *Nazianz*, *Ioan Gură de Aur*, etc. etc.

Alături atacurilor iudaice, creștinismul suferă vehemente atacuri din partea filosofilor contemporani și păgânilor în genere (uneori chiar împărați).

Filosofi vestiți, pe aceste timpuri, sunt: *Cels*, *Lucian*, *Fronton*, *Crescent*, care trăiesc sub împăratul Marc Aureliu Filosoful, apoi neopitagoreii și neoplatonicii: *Filostrat*, *Porfiriu* și *Hierocle*, care întrebuițează speculații dintre cele mai absurde contra lui Iisus Hristos și a filosofiei noi creștine.

Dar, nu mai puțin, păgânii acestor vremuri, dela cel mai umil, până la cei împuterniciți cu autoritatea cea mai mare și despotică: Nero, Marc Aurel, Dioclețian, Iulian Apostata, etc. etc., deslănțuesc contra creștinismului cele mai perfide atacuri și persecuții.

Contra *păgânismului de stat* și *filosofiei gnostice la modă*, creștinismul opune curând, după primele atacuri, cele două apologii (*Ἀπολογία πρώτη πρὸς Χριστιανῶν*; *Ἀπολογία δεύτερη Χριστιανῶν*) magistrale ale lui *Iustin Martirul* și *Filosoful*.

Aceste două apologii sunt apologii de protest contra calomniilor (*Crescent*) și persecuțiilor păgâne, fiind adresate împăratului Antoninus Pius, fiului său Verissimus (Marc Aurel), fiului său adoptiv (Lucius Verus) și Senatului roman.

Lui Iustin Martirul i se mai atribue două scrieri: „*Πρὸς Ἕλληνας*“. Contra filosofului *Crescent* și calomniilor elinești scrie și ucenicul lui Iustin Martirul: *Tațian* al său: „*Λόγος πρὸς Ἕλληνας*“, iar pe *Cels* îl combate, în opt cărți, *Origene*: „*Κατὰ Κέλσου*“. Contra lui *Porfiriu*, *Filostrat* și *Hierocle* scriu: *Apolinarie din Hırapolis*: „*Πρὸς Ἕλληνας*“ (în cinci cărți); *Metodie din Olymp*: „*Περὶ τοῦ ἀντιχριστοῦ*“, iar istoricul bisericesc *Eusebiu din Cezareea* celebrele sale: „*Προπαρασκευὴ εὐαγγελική*“ și „*Ἀπόδειξις εὐαγγελική*“.

În aceste două scrieri ale sale, *Eusebiu din Cezareea* folosește, pentru prima dată, în apărarea creștinismului, *metoda istorică*, spre refuzarea atacurilor păgâne și iudaice.

Eusebiu din Cezareea devine, astfel, părintele metodei științifice, în apărarea creștinismului.

Contra păgânilor mai scriu: *Tertulian*: „*Apologeticum ad Praesides*“; „*Ad nationes*“, etc.; *Hermias*: „*Διαστροφὴ τῶν ἑξω φιλοσόφων*“; *Teofil din Antiolia*: „*Πρὸς Ἀδιόλκων*“; *Atenagora*: „*Προσβίβα πρὸς τῶν Χριστιανῶν*“; *Ciprian*: „*De idolorum vanitate*“;

sf. Atanasie cel Mare; „Λόγος καθ' Ἑλλήνων” și „Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου”, în care scrieri el utilizează, cu deplin succes și pentru prima dată, predominant, metoda *speculativă*, spre dovedirea adevărului creștin; Clement din Alexandria al său: „Λόγος προαιρετικὸς πρὸς Ἑλλήνας”; Teodoret din Cyr scrierea: „Ἑλληνικῶν θεραπευτικῶν παθημάτων”; iar sf. Ciril din Alexandria scrie: „Υπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας”, contra împăratului Iulian Apostatul, etc. etc.

Prin secolul al IV-lea, munca titanică de apărare a valorilor creștine înregistrează primul mare succes: creștinismul este declarat *oficios religie de stat*.

Apărarea și fundamentarea pozițiilor sale intră între preocupările primelor *Scoale academice de teologie din Alexandria Antiohia și Cezareea*, învățându-se cu toată seriozitatea, pe care știința teologică a vremii o permitea.

Intr'un sistem complex și cu folosul efectiv al metodelor istorice și speculative, apologia creștinismului își atinge punctul său culminant, în această epocă, prin scrierea magistrală a lui Augustin: „*De civitate Dei*”.

În această scriere, fer. Augustin impune, între mijloacele de lucru și fundamentare apologetică, *rațiunea*, pe care mai apoi Toma de Aquino o va transforma în principiul formal al T. f.: „*Necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur*”.¹

Sf. Ioan Damaschin înaintează mai departe, în acordarea, de drepturi legitime rațiunii, armonizând luminile speculației filosofice profane cu luminile credinței creștine.

El introduce, cu deplin succes, în fundamentarea adevărilor de credință, *ontologia aristotelică*.

Această ontologie este expusă în partea întâia filosofică introductivă (κεφάλαια φιλοσοφικά) — supranumită și *Dialectica* — a celebrei scrieri dogmatice: „Περὶ γνώσεως”.

Epoca patristică se caracterizează, astfel, prin nașterea *apologiei și polemice creștine*, cât și prin primele baze științifice care i se pun viitoarei discipline teologice: Teologia fundamentală; sunt întrebuințate *metodele istorice și speculative*, se

1 De veritate fidei catholicae contra Gentiles libri IV, I, 2.

precizează *principiul formal* de conduită și lucru al viitoarei discipline, se produc *primele sistematizări apologetice* de doctrină creștină, se evidențiază tot mai clar *scopul*, iar *obiectul* înaintează, prin neconținutele atacuri, spre conturarea sa deplină.

II. *Epoca medievală*, începe dela sfârșitul vârstei patristice, jumătatea a doua a secolului al VIII-lea (754), și durează până la sfârșitul secolului al XVI-lea.

Lupta cu *iudaismul*, care a încetat pentru un timp, reîncepe din nou.

Această luptă are de astă dată un caracter polemic-misionar. Problema convertirii iudeilor este problema la modă. Spre rezolvarea acestei probleme, se încearcă toate mijloacele permise și nepermise, dela convingere până la opresiune (închiziția), fără ca rezultatele să fie satisfăcătoare.

Contra tuturor școlilor misionare, speciale pentru convertirea lor; contra tuturor eforturilor oamenilor de știință teologică, care traduc talmudul și folosesc argumente dintre cele mai stringente pentru susținerea tezei creștine; contra tuturor prozelitilor din sânul lor, care luptă alături de creștini, spre convingerea lor, iudaismul rămâne credincios talmudului, pe pozițiile sale de intransigență doctrinală tradițională.

Dintre scriitorii, care s'au remarcat în lupta contra iudaismului talmudic, numărăm pe:

Isidor de Sevilla († 636), care scrie: „*De fide catholica contra Iudaeos*”; Rabanus Maurul († 856), care scrie: „*De divinis quaestionibus contra Iudaeos*”; Petru Damian († 1072), care scrie: „*Antilogus contra Iudaeos*” și „*Dialogus inter Iudaeum et Christianum*”.

Petru Venerabilul († 1156) folosește o neîntâlnită vehemență și duritate în scrierea sa: „*Adversus Iudaeorum inveteratam stultitiam*”, iar Raimund Martini reușește convertirea unui mare număr de iudei, prin al său: „*Pugio fidei*”.

Alături de acești scriitori creștini luptă și iudeii învățați sau rabinii, convertiți la creștinism, prin scrieri remarcabile din punct de vedere al convingerii psihologice.

Așa: Iosua Burki, sub numele său creștin: Ieronim de S. fide, scrie: „*Hebraeomastix, vindex impietatis et perfidiae*”.

indaeae"; Salomon ben Levi, cunoscut sub numele de Paul din Burgos, scrie: „*Dialogus Sauli contra Iudaeos*“, iar iudeo-creștinul franciscan Alfons de Spina scrie: „*Fortalitiūm fidei contra Iudaeos*“.

În această epocă își face apariția un alt dușman redutabil al creștinismului: mohamedanismul, care, folosind focul și sabia, începe a se răspândi fulgerător, împiedicând și dăunând iremediabil, timp de secole, creștinismului.

Contra mohamedanismului scrie acum sf. Ioan Damaschin lucrarea: „*Διάλεξις Σαρακεννοῦ καὶ Χριστιανοῦ*“, pentru ca, după el, atât în Răsăritul periclitat, mai curând și mai mult, cât și în Apusul depărtat, mai ales în Spania cucerită de Mauri, să apară o serie de scrieri antimohamedane, cu caracter polemic-misionar.

Așa, dintre cele mai renumite, amintim pe: Petru Venerabilul, care scrie: „*Adversus nefandam sectam Saracenorum*“; pe Raimund Martini, cu: „*Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*“; Petru de la Cavaleria, cu: „*Zelus Christi contra Iudaeos, Saracenos et Infideles*“, etc. etc.

Pentru o mai ușoară folosire a Coranului, Petru Venerabilul îl traduce în limba latină, accesibilă marelui public.

Creștinismul ia contact direct, în această epocă, cu științele naturale, ale căror rezultate pozitive sunt folosite de Arabii învățați (Avicenna († 1037), Averroes († 1198), etc.), contra articolelor creștine de credință; creștinismul ia contact și cu filosofia profană (mai ales Aristotel), folosită cu predilecție, la dărâmarea edificiului său doctrinal.

Armonizarea rațiunii cu credința va umple cu luptele sale întregul ev mediu, fiind ocupația de predilecție a scolastice.

Plato și Aristotel devin maeștrii scolastice, în munca sa titanică de stabilire a unui acord permanent între rațiune și credință.

Ripostele creștine, astfel, nu întârzie: Raimund din Sabunda scrie: „*Theologia naturalis*“, iar Marsilius Ficinus, Picus din Mirandola, Nicolae din Cusa, Ludovic Vives se ocupă intens cu filosofia platonice, neoplatonică și cabalistică.

Abuzurile scolastice însă, nu întârzie să-și manifeste extremele; rațiunea își exagerează pozițiile, înomenind revelația; credința își exagerează pozițiile, subjugând complet rațiunea.

Toma de Aquino scrie acum prima lucrare sistematică de Teologie fundamentală, în accepțiunea de astăzi a cuvântului: „*De veritate fidei catholicae contra Gentiles libri IV*“.

Curentul tomist, în sfârșit, armonizează ideal rațiunea cu credința, delimitând domeniile lor și demonstrând acordul dintre ele.

Curentul scotist însă, năruie din nou acest acord. Nominalismul occamist devine victorios și odată cu victoria sa gonește rațiunea definitiv din teologie. Rațiunea este incapabilă de a dovedi, pe cale de argumentare, existența lui Dumnezeu, sau nemurirea sufletului.

Credința rămâne, cu toată victoria ei aparentă, stingheră, expusă, de aceea, tuturor fluctuațiilor, individul putându-se chiar dispensa de ea.

De acest desacord va profita protestantismul și necredința modernă. Cu secolul al XIV-lea și începutul celui de-al XV-lea scolastica decade, făcând loc Umanismului și Renașterii.

Umanismul este parte integrantă din marele curent al Renașterii, care desvoltă, cu excesivă exuberanță, toate ramurile de știință, filosofie și artă.

Dușmani ai scolastice rigorige, umanismul și renașterea descătușează rațiunea, o îmbogățesc cu vaste cunoștințe (Erasm de Rotterdam), îi ascuțesc sensibilitatea, prin cultivarea artei, și o reîntorc spre păgânismul clasic greco-roman.

Știința atinge culmi nebănuite cu: Dante Alighieri, Petrarca, Poggio, Brunni, Valla, etc. etc. Cultul estetice, în toate ramurile de manifestare a spiritului uman, își face o dogmă din respectul unei forme serioase și unui fond prețios.

Alături însă, sunt purtate atacuri vehemente contra scolastice și prin ea contra tuturor reprezentanților ei: întregul cler ecclesiastic; doctrina creștină începe a fi negată; morala ridiculizată; cultul clasicismului alunecă spre cultul imoralului politeist, obscen și trivial.

La răscrucea aceasta istorică apare curentul reformei protestante.

Acest curent reformist se va declara dușman neîmpăcat al neopăgânismului umanist, al pasivității culpabile papale; va

continua însă și exagera unele din acțiunile de predilecție ale acestui curent.

Epoca medievală se caracterizează, astfel, prin încercările de stabilire a unor acorduri permanente, spre armonizarea rațiunii cu credința, științei și filosofiei cu religia; pe bazele acestea, din ce în ce mai trainice, Toma de Aquino reușește să înfăptuiască *prima lucrare sistematică de Teologie fundamentală*, în care folosește, ca *principiu formal predominant*, pentru prima dată, *rațiunea*.

III. *Epoca modernă*, care începe din secolul al XVI-lea și durează până în zilele noastre.

Epoca aceasta se deschide prin luptele acerbe doctrinale dintre protestantismul reformat și rom. catolicismul abuziv papal.

Renașterea, mai întâi, prin spiritul său liberalist și sceptic, reforma protestantă, mai apoi, prin spiritul său continuator raționalist autonom, individualist, agnostic și evoluționist marchează etapele mari, determinante, în evoluția spre maturitate a Teologiei fundamentale.

Contra nouilor curente protestante, care atacă creștinismul în însăși temeliile sale doctrinale, tânără disciplină a Teologiei fundamentale se redresează viguros, precizându-și obiectul și principiul său formal de lucru și definindu-și metodele și sistemul său științific.

Atacurile periculoase protestante își vor avea, astfel, meritele răspunsuri din lagărul doctrinei adevărate creștine, chiar de atunci când încep și în tot timpul cât ele își poartă ascuțișul reformat.

Dela începutul reformei și până azi, Teologia fundamentală luptă fără încetare cu multiplele fețe ale acestui curent revoluționar, deoarece în reforma protestantă își au rădăcinile toate cauzele care cu pregătit necredința modernă.

Materialismul și raționalismul, în materie filosofică; modernismul, liberalismul și ateismul, în materie de credință, nu sunt decât poziții avansate ale reformei protestante, fie în lagărul creștin, fie în cel profan.

Contra protestantismului reformat luptă rom. catolicii: R. Bellarmin, care scrie: „*Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*“, Ingolstadtii, 1581—1592; M. Becanus, care scrie: „*Manuale controversiarum huius temporis*“, Würzburg, 1623; Th. Stapleton, care scrie: „*Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*“, Parisii, 1578; P. Walenburgh, care scrie: „*Tractatus generales de controversiis fidei*“, Col. Agr. 1669; M. Canus, care scrie: „*De locis theologicis*“, Salmant. 1573; B. Pascal, care scrie: „*Pensées sur la religion*“, Paris, 1669 și în sfârșit: D. Huet, care scrie: „*Demonstratio evangelica*“, Parisii, 1679, considerată de rom. catolici drept prima operă de Teologie fundamentală.

Controversele, care se poartă pe o parte și pe alta, evidențiază câteva opere temeinice și din tabăra protestantă:

Așa: Filip de Mornay, scrie: „*La verité de la religion chrétienne*“, Anvers, 1579; iar Hugo Grotius, scrie: „*De veritate religionis christianae*“, Parisii, 1640, considerată de protestanți drept prima operă de Teologie fundamentală, în sensul de azi al accepțiunii sale.

1. *Deismul și materialismul.*

În strânsă înălțuire cu reforma protestantă, apare în jurul anului 1640, în Anglia, curentul deist, care refuză radical revelația supranaturală și providența divină, nerecunoscând decât revelația naturală.

Acest curent, al cărui părinte este socotit Herbert of Cherbury († 1648), stă sub influența filosofiei contemporane sensuiste a lui Locke și Hume și numără o serie bogată de adepți, recrutați dintre filosofi, sau dintre teologi. Așa, în Anglia: Toland, Tindal, filosoful Nietzsche, etc. etc.; în Franța: ateistul Voltaire, J. J. Rousseau și enciclopediștii: d'Alambert, Diderot și Holbach, apoi filosoful panteist iudeu B. Spinoza, etc. etc.

În Franța, reprezentanții deismului exagerează pozițiile inițiale ale acestui curent antireligios, până la completa necredință.

Aici ia naștere *materialismul ateist*, care nu recunoaște decât realitatea materială, negând orice afirmație spiritualistă.

Materialismul ateist își are pe cel mai de seamă promotor al său în *Baronul von Holbach*, iar în *Darwin*, *Lamarck*, *Haeckel*: vestiți continuatori și urmași.

După ce își atinge culmea sa în Franța, pricinuind incalculabile dezastre în religiozitatea acestui popor, deismul decade, dispărând din actualitate.

Contra deismului au luptat o serie întreagă de teologi, între care mai renumiți numărăm pe englezii: *N. Lardner*,¹ *I. Leland*,² *G. Stanhope*,³ *F. Bacon*, *I. Newton*, etc.; pe francezii: *Houtteville*,⁴ *Bergier*,⁵ *Guenée*,⁶ etc.; pe italienii: *Segneri*⁷ și *Valsecchi*,⁸ etc.

2. Raționalismul.

Nici Germania nu scapă de curentele anticreștine din acest timp.

Impotriva creștinismului, ca religie revelată supranaturală, se îndreaptă, de curând, acum *curentul filosofic-cultural al iluminismului* (*Aufklärung*).

Iluminismul înscrie revolta fățișă a rațiunii contra pozițiilor dogmatice protestante, și așa destul de compromise. În misiunea sa de descătușare a rațiunii de sub tutela autoritativă dogmatică, iluminismul se îndreaptă dușmănos contra adevărilor de credință, care răpesc rațiunii libertatea ei; renunță la credință, ca mijloc de cunoaștere suprarățional, și neagă caracterul supranatural al creștinismului.⁹

Dar, marea luptă de negare și dărâmare a pozițiilor fundamentale creștine o inaugurează raționalismul.

1 *Credibility of the Gospel History*, I—XII voll, London, 1741—1755.

2 *A view of the principal Deistical writers*, London, 1754.

3 *A paraphrase and comment upon the Epistles and Gospels for all Sundays and Holydays*, London, 1705.

4 *La religion chrétienne prouvée par les faits*, I—III voll., Paris, 1722.

5 *Traité historique et dogmatique de la vraie religion*, I—XII voll., Paris, 1780.

6 *Lettres de quelques Juifs*, Paris, 1772.

7 *L'incrédule senza scusa*, Venetia, 1690.

8 *Dei fondamenti della religione*, Padova, 1765.

9 Asupra iluminismului german, consultă: B. Irion, *Iluminismul german, în Istoria filosofiei moderne — Omagiu lui I. Petrovici* —, vol. I, București, 1937, p. 531 sqq.

Raționalismul înalță pe tron rațiunea autonomă și suverană, neadmițând alt mijloc de cunoaștere și alte adevăruri.

Credința este sdruncinată din temelie, iar adevărurile revelate supranaturale sunt izgonite din sfera de cunoaștere a omului.

Antecedente clare raționaliste aflăm la mai toți filosofii contemporani ai acestor evenimente, care, mai mult sau mai puțin, își precizează atitudinile negative contra pozițiilor doctrinale creștine.

Temeinic izvor își are raționalismul însă, în *Teodiceea*¹ filosofului *Leibnitz*, în care se preconizează o religie naturală, având unlc principiu de ajungere: rațiunea, iar drept cuprins: rezultatele sale în domeniul religios.

Filosoful *Ferdinand Christian Wolf*, convins adept al lui *Leibnitz*, pleacă de pe aceste poziții naturaliste spre orizonturi noi.

Wolf schimbă religia naturală a lui *Leibnitz* într-o religie rațională. Dela această dată, raționalismul își va purta ascuțișul asupra tuturor adevărilor creștine, pe care, neputându-le baza numai prin rațiune, le va refuza.

Din speculație pur filosofică, raționalismul îi curând pătrunde, datorită mișcării spiritual-culturală iluministe, sau *Aufklärung*, în toate domeniile de manifestare ale spiritului uman (*Sturm und Drang*); prin I. S. Semler († 1791) și H. S. Raimarus († 1768) pătrunde în teologie, iar prin *Lessing* († 1781) în literatura contemporană.²

Apogeul și-l atinge raționalismul cu filosoful *Immanuel Kant*, care în a sa „*Kritik der reinen Vernunft*“ (1781) refuză însăși premisele de bază ale creștinismului: *existența lui Dumnezeu* și *nemurirea sufletului*.

Creștinismul este, astfel, clătinat și compromis în însăși temelile sale.

Contra acestor atacuri mortale din partea necredinței, în literatura contemporană apologetică nu se înregistrează decât răspunsuri palide.

1 *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam, 1710.

2 Cf. G. Rabeau, art. *Philosophie et religion*, în Dict. de théol. cath. t. XII, col. 1489.

Va trebui să se scurgă mult timp până când pozițiile creștine vor fi redresate; contra kantianismului, devenit „o adevărată categorie apriorică a conștiinței filosofice contemporane”¹ se vor război neconținut apologetii creștini până în timpurile noastre, vădându-i netemeinicia susținerilor și perfidia atacului.²

Contra raționalismului scriu, dintre protestanți, următorii teologi mai cunoscuți:

Lilienthal, *Die gute Sache der Offenbarung*, Königsberg, 1760 sq.

Jerusalem, *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Braunschweig, 1768; apoi: Mosheim, Klenker, etc. etc.; iar dintre catolici:

B. Stattler, *Demonstratio evangelica*, Augsburg, 1770.

B. Stattler, *Demonstratio catholica*, Augsburg, 1775.

Storchenau, *Philosophie der Religion*, Augsburg, 1772.

S. Wiest, *Institutiones theologicae*, Mainz, 1819, iar:

M. Gerbert, *Demonstratio verae religionis veraeque Ecclesiae contra quasvis falsas*, S. Blas. 1760, operă considerată printre exemplarele clasice, în mersul spre definitivare al Teologiei fundamentale.

În luptele tot mai înțepite cu necredința însă, începe a se evidenția importanța acestei discipline, cât și a problemelor cu care ea se ocupă.

Teologii își dau seama, în acest timp, că fără victoria acestei discipline teologice este compromis însuși creștinismul, iar, fără bazarea rațională a problemelor cu care se ocupă, este imposibilă expunerea autoritativă dogmatică și compromisă credința.

De aceea, unii teologi încadrează, la această dată, noua disciplină teologică în Teologia dogmatică, dându-i numele de *Teologie dogmatică generală (fundamentală)*.

Teologia fundamentală devine, astfel, o disciplină prope-deutică dogmatică și e amenințată nu numai în libertatea sa, dar și în integritatea legilor sale ființiale.

¹ Cf. I. Petrovici, *Kant și cugetarea românească*, în *Revista de filosofie*, vol. X, Nr. 1—2, București, 1924, p. 1.

² Cf. G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la Théologie*, 1926, p. 28 sqq.

Dintre acești teologi dogmatişti, mai cunoscuți, sunt:

M. Dobmayer, *Systema theologiae catholicae*, Salzburg, 1809 sq.

Liebermann, *Institutiones theologicae*, Mainz, 1819 și

H. Klee, *Dogmatik*, Mainz, 1830.

3. Necredința modernă.

Secolul al XIX-lea înregistrează prima mare victorie a necredinței asupra creștinismului.

Cu rădăcinile în revoluția franceză din 1789, care desființează creștinismul, ca doctrină și cult, necredința izbucnește cu furie în Franța și se răspândește, ca o molimă pierzătoare de suflete, mai întâiu, în țările învecinate: Germania, Anglia, Italia, Spania, etc., apoi în lumea întreagă.

Necredința aceasta modernă¹ este neconținut alimentată în atacurile ei contra creștinismului, fie de sistemele filosofice clasice, fie de sistemele filosofice noi, fie de progresul și de descoperirile științifice, fie de științele naturale.

Materialismul și sensualismul își ating acum apogeul lor, în reprezentanții lor iluștri: Darwin, Lamarck, Haeckel, Feuerbach, Büchner, Vogt, etc. etc., pentru ca apoi să decadă, ca sisteme perimate, în fața altora noi.

Emancipările științifice timide fac loc din ce în ce mai mult răsunătoarelor invenții și descoperiri, care tulbură complet mintea oamenilor.

Raționalismul este la rândul lui cultivat, atingându-și apogeul într'un adevărat „cult al rațiunii autonome”. Spiritul omesc este organizat în raționalism autonom și liber, materia este organizată în tehnică și mecanică păgână.²

¹ Consultă asupra fețelor necredinței: Étienne Borne, art. *L'Incroyance*, în *Apologétique*, publiée par Brillant et Nédoncelle, Paris, 1937, p. 982—903; apoi: H. Straubinger, *Apologetische Zeitfragen*, Paderborn, 1925.

² Revolta omului împotriva absolutului nu este nicăiri mai tipic redată, ca în domeniul descoperirilor științifice. Broșura „Omul și Tehnica” a lui O. Spengler, cuprinde undeva observația că ideea unui „perpetuum mobile”, eliminată astăzi de știință ca o absurditate, stă totuși într'un strâns raport cu mașinismul modern.

„Această idee, scrie Spengler, nu ne-a mai părăsit de atunci niciodată. Căci realizarea ei ar fi fost victoria deplină asupra lui Dumnezeu sau a naturii — deus sive natura —: o mică lume creată prin sine, care întocmai ca lumea

Necredința pătrunde și'n domeniile sacre ale teologiei sub haina păgână a *exegezei biblice raționaliste* și a *criticei distructive a textului biblic*.

Contra acestor impetuoase atacuri din partea necredinței, creștinismul răspunde viguros, prin reprezentanți iluștri. Istoricul acestui timp, pentru Teologia fundamentală, se caracterizează prin folosul tuturor metodelor științifice, pentru fundamentarea adevărilor creștine.

Alături de metodele clasice tradiționale, în expunerea materialului, încep a se folosi cu predilecție și *metodele noi moderne*, care pun mai multă bază pe criteriile interne.

Așa, acum scriu: A. de Chateaubriand, *Le génie du christianisme*, Paris, 1804, iar Frayssinous, *Défense du christianisme*, Paris, 1824; în Anglia, scrie cardinalul J. H. Newman,¹ etc. etc.

Contra criticei biblice necredincioase, reprezentată prin Ernest Renan, (Viața lui Hristos), scrie marele exeget și filosof creștin Vigouroux, apoi Garrigou-Lagrange, etc.

Dar, mai mare luptă cu necredința se va da în Germania, unde critica biblică se organizează în *școala renunită din Tübingen*, cu reprezentanți iluștri în necredință: Ferdinand Christian Bauer, Bruno Baur, David Friedrich Strauss, în timpul mai nou Arthur Drews, iar filosofia ia direcțiuni pesimiste (Schopenhauer † 1860), se refugiază în inconștient (Ed. von Hartmann), sau înaintează spre panteismul idealistic cu Fichte († 1814), Schelling († 1854) și Hegel († 1831), etc.

Pe ruinele sistemelor noetice vechi se ivesc însă, sisteme noi: *psihologismul, sociologismul, intuiționismul*, etc.

cea mare s'ar mișca prin propria sa putere, neascultând decât de mâna omului. A crea prin sine însuși o lume, a fi Dumnezeu însuși, acesta era visul faustic al aptitudinii inventive a omului, un vis din care s'au dezvoltat toate mașinile, care s'au apropiat așa dar pe cât posibil de ținta inaccesibilă a unui perpetuum mobile". Cf. T. Vianu, *Geneza și creație*, București, Bibl. pentru toți. Nr. 1441—1442, p. 30.

¹ Discours sur la théorie de la croyance religieuse, trad. par M. l'abbé Deferrère, Paris, 1852.

Grammaire de l'assentiment, trad. par M-me G. Paris, Paris, 1907.

Psychologie de la foi, trad. par H. Bremond, IV éd., Paris, 1907.

Le développement du dogme chrétien, trad. par H. Bremond, II éd., Paris,

1908.

Perfidia atacurilor acestor sisteme noi este mai mare, iar pericolul lor mai iminent.

Religia este explicată pe cale naturală: drept fenomen intern de conștiință (psihologismul și intuiționismul), sau extern, produs de societate (sociologismul).

Dumnezeirea devine una dintre cele mai geniale creații umane, iar revelația: una dintre cele mai ingenioase haine formale autoritative, pentru înveșmântarea acestei idei.

În fața acestor atacuri noi, care răstoarnă pozițiile tradiționale ale Teologiei fundamentale, răspunsurile creștine nu întârzie a se manifesta. Ardoarea acestor răspunsuri însă, datorită promptitudinii și acomodării nouilor metode de atac, desprind, din tabăra apologetilor creștini, două curenți noi, care se depărtează prăpăstios de pe pozițiile ortodoxe.

Metodele clasice tradiționale pentru fundamentarea adevărilor creștine atacate sunt depreciate și părăsite; sunt folosite, excesiv, metodele noi moderne, care pun multă bază pe *criteriile interne* (Ollé-Laprune, Yves Le Querdec, Bongand, Brunetière, etc.), dar nesocotesc criteriile externe (minunea și profeția).

Metodele moderne își trădează, astfel, ele-inșile puțină lor credință, în lupta contra diverselor atacuri, ce le suferă acum creștinismul. Minunile și profețiile sunt considerate puțin doveditoare în această luptă, se recurge, de aceea, la cu totul alte resurse: oferite de sufletul uman, de societate, etc.

Cele două curenți noi sunt: *modernismul* în biserica rom-catolică și *liberalismul* în biserica protestantă. Ele înscriu o criză de scurtă durată în istoria evoluției Teologiei fundamentale, fără a lăsa nicio urmă de compromitere a acestei discipline.

Criza aceasta se manifestă acut și'n biserica ortodoxă (Rusia), în care necredința își atinge apogeul, prin dărâmarea creștinismului și victoria comunismului rus.

a) Modernismul.

Subt modernism se înțelege acel curent doctrinal, care urmărește împăcarea definitivă între adevărurile raționale subiective moderne și adevărurile autoritare de credință.

Pentru promotorii acestui curent, atingerea țintei va conștina cu obținerea armoniei mult dorite între credință și rațiune,

știință și religie. Pozițiile inițiale sunt compromise însă, și în loc de a-și atinge ținta, acest curent deviază pe făgașuri streine și periculoase pentru adevărata credință.

Încercarea de armonizare dintre domeniile credinței și ale rațiunii naufragiază în *immanentism*, care scoboară adevărurile de credință la simple adevăruri naturale, imanente sufletului uman.

Odată revelația supranaturală detronată, modernismul declară adevărurile revelaționale, de bază creștinismului, grele de cunoscut, sau chiar imposibile de cunoscut cu rațiunea, naufragiind în *agnosticism*.

Dela agnosticism până la *evoluționism*, care explică desvoltarea doctrinală prin prisma unor cauze externe, mecanice, nu a fost decât un pas.

Dovezile și argumentarea rațională sunt înlocuite cu dovezile și argumentarea sentimentală (metoda sentimentală și immanentă); Dumnezeu nu mai poate fi cunoscut cu rațiunea (agnosticismul), ci numai cu *sentimentul* (metoda intuitivistă); El este scos din istorie și dăruit în întregime sufletului și credinței (subiectivismul); metoda extrinsecă și criteriile externe (minunea și profeția) nu mai contează față de *experiența religioasă*.

Pozitivismul lui A. Comte, subiectivismul lui J. Kant, intuicionismul lui H. Bergson și liberalismul protestant își manifestă pe deplin dezastruoasele rezultate în acest nou curent.

Pe aceste baze apoi, a fost ușor ca modernismul să ajungă la mult visatele acorduri temeinice între principiile fundamentale ale creștinismului și desideratele subiectivismului modern, păgubind iremediabil credința și încălcându-i pe nedrept domeniile.

Calea aceasta ușoară, plină de trădarea *metodelor tradiționale* de lucru, pentru aflarea adevărului și prin el de stabilire a acordului, plină de capitulare în brațele eresului și necredinței, duce la desființarea T. f., ca disciplină teologică științifică.

Între promotorii acestui curent sunt enumărați: A. Loisy,¹

1 A. Loisy, *Études évangéliques*, Paris, 1902.

A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903.

A. Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles et des événements récents*, Ceffons, 1908.

A. Loisy, *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office, Lamentable sans exil* "et sur l'encyclique", *Pascendi dominici gregis*, Ceffons, 1908.

A. Loisy, *Mémoires*. I—II, Paris, 1931.

immanentistul M. Blondel,¹ matematicianul Edouard Le Roy,² L. Laberthonnière,³ în Franța; G. Tyrell⁴ mai însemnat în Anglia; Fr. X. Kraus, H. Schell, J. Müller și gruparea „*Reformkatholizismus*” în Germania;⁵ R. Murri, E. Buonaiuti, S. Minocchi, A. Fogazzaro și școala „*Studi religiosi*” în Italia.⁶

Asupra modernismului scriu studii bine documentate: J. Rivière,⁷ J. Kübel,⁸ etc.

En gros, modernismul este un compus, ai cărui componenți sunt agnosticismul, immanentismul și evoluționismul religios. Din cauza amplitudinii și gravității aplicărilor sale, scaunul papal (Pius X) l-a denunțat ca „*întâlnire a tuturor eresurilor*”, condamnându-l cu toată vehemența, împreună cu promotori și adepți.⁹

b) Liberalismul.

Liberalismul este acel curent doctrinal, care urmărește eliberarea completă a rațiunii de sub apriorismul revelațional.

Pentru liberalism, calea de fundamentare rațională a principiilor de bază ale creștinismului nu începe în revelația supranaturală, trece prin rațiune și ajunge din nou în revelația supranaturală, ci drumul este frânt: *dela rațiune spre adevărurile revelaționale supranaturale*, sau numai *în rațiune*, când metodele de lucru nu reușesc să fundamenteze acele adevăruri.

Revelația supranaturală este refuzată, ca criteriu extern și corectiv principal, făcând loc rațiunii autonome și gustului

1 M. Blondel, *Histoire et dogme: Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, în *La Quinzaine*, t. LVI, Paris, Janvier-Février, 1904.

2 Ed. Le Roy, *Dogme et critique*, III éd., Paris, 1907; *Le problème de Dieu*, Paris, 1929, etc.

3 L. Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1903.

L. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, 1904.

4 G. Tyrell, *Trough Scylla and Charybdis, or the old theology and the new*, London, 1907.

5 J. Rivière, *Le modernisme dans l'église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, 1929, p. 72—82; 278—293; etc.; J. Kübel, *Geschichte des katholischen Modernismus*, Tübingen, 1909, p. 36 sqq.

6 J. Rivière, *o. c.*, p. 89—94; 274—278.

7 J. Rivière, *o. c.*, Paris, 1929.

8 J. Kübel, *o. c.*, Tübingen, 1909.

9 P. Rezuș, *Desvoltarea dogmatică*, Cernăuți, 1938, p. 71.

subiectiv, în fundamentarea adevărurilor esențiale ale creștinismului.

Liberalismul nu caută bazarea doctrinală a creștinismului, pornind dela revelația supranaturală, odihnindu-se pe ea și revărsându-se în ea, ci caută însăși rațiunile de existență ale acestei revelații, fie întronând alta în loc, fie refuzându-o radical.

Libertatea luciferică absolută, preconizată de liberalism pentru rațiune, considerată ca principiu formal de lucru, dărâmă creștinismul, făcând loc multiplelor aspecte ale necredinței moderne.

De aceea, apologetica modernă protestantă cuprinde o variabilitate infinită de sisteme și este foarte îndrăzneată în ajungeri, chiar necredincioasă, atunci când nu-și temperează furia gustului distructiv de libertate.

Pentru T. f. creștină, scopul esențial este *bazarea rațională a adevărurilor de bază ale creștinismului, pornind dela ele*; aceasta este însăși *rațiunea de existență* a acestei discipline teologice.

T. f. nu urmărește crearea rațională a acestor adevăruri, sau ajungerea rațională la ele, excluzându-le aprioric.

Este înșelarea cea mai crudă ce și-o servește liberalismul protestant, atât atunci când urmărește a ajunge *rațional* la adevărurile supranaturale revelate, excluzându-le aprioric, cât și atunci când crede că a ajuns pe cale rațională la ele, sau atunci când, neajungând la ele, crează o altă revelație, subiectivă.¹ Fiindcă atunci, fie că se revărsă penitent în brațele credinței, fie că se îndepărtează de drumurile adevărate, îndrăgind eresul și necredința.

c) Comunismul.

Nici Biserica ortodoxă nu scapă ascuțitului crizei, care sbuciumă din temelii bisericile apusene.

La început, cu neînsemnate influențe moderniste și libera-

¹ Numai așa devine explicabilă atitudinea apologetice protestante moderne, care apără cu tenacitate „un creștinism idealizat și pozii lipsite de orice valoare pentru doctrina creștină”. Cf. N. Balca, *Conceptia idealistă despre Dumnezeu și creștinism*, în *Revista Teologică*, An. XXXI, Nr. 7-8, 1941, p. 349; G. de Pascal, art. *Liberalisme*, în *Diet. apol. de la f. cath. t II*, col. 1822 sqq.

liste, dar mai apoi cu serioase și temerare atacuri nihiliste, necredința cucerește teren și se întronează definitiv în Rusia, prin desființarea oficială a religiei creștine și decretarea ateismului ca religie de stat.

Religia creștină este înlocuită cu simulacrele pseudo-religiilor oamenilor zilei (Lenin), cultul creștin este înlocuit cu cultul caricatural idolatru al acestor personaje. Dumnezeu este izgonit din preocupările omului, revelația supranaturală desființată, nemurirea sufletului ironizată.

Comunismul rus scoboară pe om spre animal, îl fură de tezaurul cel mai prețios pentru credința și mântuirea sa și-l încarcerează între hotarele contingențelor pămâtenice.

În biserica ortodoxă rusă, criza Teologiei fundamentale cedează în fața necredinței, care înregistrează una dintre cele mai mari victorii ale sale.¹

Internaționalismul comunist rus, apoi de toate nuanțele, provoacă curând pe lângă reacțiile apologetice creștine și îndreptățite reacții naționaliste (*național-socialismul german, fascismul italian, etc.*)

Aceste reacții, mai apoi, vor fi exagerate până la *rasism* intransigent și intolerant, care va întări mândria națională și dragostea frățească între cei de-o rasă, va ataca însă istoricitatea persoanei Domnului nostru Iisus Hristos (originea sa semită) și integritatea revelațională (noua biblie rasistă exclusivistă ref. la antichitățile iudaice), va exalta ambițiile și mândriile naționale, reînviind pe lângă vechile tradiții și vechile credințe și riturile păgâne (neopăgânismul german); va urmări supremația peste celelalte popoare și rase și va permanentiza, în ultimă instanță, ura înarmată în cosmos.²

* * *

În fața acestor numeroase și sumbre victorii ale necredinței, încep a se deschide însă, orizonturi noi pentru creștinism.

¹ Contra comunismului scriu temeinice studii istorice și de polemică-doctrinală: M. P. Șesan, *Biserica ortodoxă rusă de după războiu. I. Biserica rusă pe teritoriul U. R. S. S.*, Candelu, 1936; V. Iordăchescu, *Comunism și creștinism*, Chișinău, 1938; O. Bucevschi, *Psihologia ateismului rus*, Chișinău, 1935; etc.

² Consultă, referitor la național-socialismul german, bine documentata lucrare a lui: M. P. Șesan, *Starea religioasă din Germania de după războiu*, Cer năuți, 1938.

Neospiritualismul îndeterminist cucerește din ce în ce mai mulți adepți și din ce în ce mai mult teren în gândirea modernă.

Așa, între promotorii lui vestiți se numără: *F. Ravaisou, J. Lachelier, E. Boulroux, A. Fouillée, A. A. Cournot, H. Poincaré*, în Franța rom. catolică; *Alexis Carrel*,¹ în Anglia; la noi: *I. Petrovici*, etc. etc.

Neokantianismul va lupta cu vehemență, prin reprezentanții săi iluștri: *Charles Renouvier* și *Charles Sacrestan*, contra determinismului pozitivist.

Ideea divină are din ce în ce mai convinși adepți și apărători, care, împreună, vor lupta spre triumfarea deplină a marilor afirmații spiritualiste: *Dumnezeu și sufletul uman*.²

„Locul superbe îndrăzneli a *scientismului* de până acum, care credea că poate explica tot și deci și cunoște tot, l-a luat, „relativismul științific“, care, mai modest în pretențiile sale și mai onest în realizările sale, accentuiază nu numai caracterul ipotetic al cunoștințelor noastre științifice, dar și totala marginare a câmpului de realitate peste care se pot întinde investigațiile și deci cunoștințele noastre științifice”.³

Noul spirit științific, care predomină în secolul al XX-lea, este mai circumspect în puterile raționale ale omului; vechile afirmații materialiste sunt majoritatea părăsite; „realitatea spiritului nu se mai poate nici nega, nici ignora”.⁴

„Direcția către care se îndreaptă astăzi cultura și știința umană e aceea a unei *predominări a spiritualului*, direcție care va putea fi mult mai fecundă pentru pr. gresul culturii umane și desvăluirea tainelor naturii din om și din lume, decât a fost materialismul”.⁵

Între *orientările noi* ale filosofiei moderne și încercările salutare de stăvilire a crizei T. f. ia o importanță din ce în ce mai

1 A. Carrel, *Omul fință necunoscută*, trad. de L. Busuioceanu, București, 1938.

2 Consultă și: Grigore Popa, *Prezența divină în filosofia contemporană*, în „Omagiu Mitropolitului N. Balan“, Sibiu, 1940, p. 647—656.

3 Cf. Savin, *Curs de apologetică*, vol. I., p. 141.

4 Cf. Savin, *o. c.*, vol. I., p. 142.

5 *Ibidem*. Vezi și C. Noica, *Schiță pentru istoria lui Dumnezeu cu puțință ceva nou*, București, ed. Bucovina, 1940, p. 305 sq.

mare curentul *neotomismului*, care numără între adepții săi convinși și prețioși gânditori și credincioși rom. catolici: *Jaques Maritain, Étienne Gilson, A. D. Sertillanges, Garrigou-Lagrange*, în Franța; *Orestano, Ceriani, Mignosi, Olgiati, Carlini*, în Italia, etc. etc.¹

LITERATURĂ

În cele ce urmează, vom reda, cronologic și pe confesiuni, cele mai de seamă opere, introductive și sistematizate, din literatura contemporană a Teologiei fundamentale.

1. Literatura rom. catolică:

Teschirner, G. H., Geschichte der Apologetik, I T., Leipzig, 1805.
Drey, S. v., Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums, Mainz, 1838—1847.

Staudenmaier, Fr., Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften, Mainz, 1840.

Schweitz, J., Theologia fundamentalis generalis, Viennae, 1849, 7 ed., 1852.

Bulsano, Knoll a., Institutiones theologiae dogmaticae generalis, Oeniponte, 1852.

Friedhoff, F., Grundriss der katholischen Apologetik, Münster, 1854.

Drey, S. v., art. Apologétique, în *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, trad. par Goschier, Paris, 1858.

Ehrlich, J. N., Fundamentaltheologie, Prag, 1859—1864.

Werner, K., Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, 5 Bde, Schaffhausen, 1861—1865.

Reinerding, F. H., Theologia fundamentalis, Münster, 1864.

Wilmers, W., Handbuch der Religion, Regensburg, 1871.

Wilmers, W., De religione revelata, Ratisb., 1897.

Wilmers, W., De Christi ecclesia, 1897.

Jungmann, B., Tractatus de vera religione, Ratisbonnae, 1874, 5 ed., 1901.

1 Vezi trecerea în revistă a acestor filosofi și la: Ep. Dr. V. Lazarescu, „Pe drumul Damascului“. *Filosofia pe calea apropierii de religieune*, în „Omagiu Mitropolitului N. Balan“, Sibiu, 1940, p. 482—492.

- Ianssens, Gh. M.*, Praelectiones theologiae fundamentalis, Utrecht, 1875—1876.
- Hurter, H.*, Theologia generalis, Oeniponte, 1876.
- Sprinzel, J.*, Handbuch der Fundamental-Theologie als Grundlegung der kirchlichen Theologie, Wien, 1876.
- Lichtenberger, F.*, art. Apologétique, in Encyclopédie des sciences religieuses, Paris, 1877.
- Projet, Duilhé de St.*, Apologie scientifique de la foi chrétienne, 1879.
- Hake, P.*, Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft, 2 T., Freiburg, 1875—1887.
- Hake, P.*, Katholische Apologetik, Freiburg, 1892, 2 Aufl., 1897.
- Hettinger, F.*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, Freiburg, 1879; 2 Aufl., 1888; 3 Aufl., 1913.
- Hettinger, F.*, Apologie des Christentums, V Bde, X Aufl., Freiburg, 1914—1917.
- Stadler, J.*, Apologia fundamentalis, Zagrabiae, 1880.
- Zigliara, T.*, Propaedeutica ad s. theologiam, Romae, 1884.
- Heinrich, J. B.*, Die Beweise für die Wahrheit des Christentums und der Kirche, Mainz, 1885.
- Mazzella, C.*, De religione et ecclesia, Romae, 1885.
- Bautz, J.*, Grundzüge der christlichen Apologetik, Mainz, 1887, 3 Aufl., 1906.
- Guiberlet, C.*, Lehrbuch der Apologetik, Münster, 1888.
- Stentrup, F. A.*, Apologetica religionis christianae, Oeniponte, 1889.
- Groot, J. V. de.*, Summa apologetica de ecclesia catholica ad mentem S. Thomae Aquinatis, Ratisb. 1890.
- Tux, N. v.*, Compendium theologiae fundamentalis, Brixinae, 1890.
- Devivier*, Cours d'apologétique chrétienne, 1892.
- Egger, F.*, Enchiridion theologiae dogmaticae generalis, Brixinae, 1893, 5 ed. 1913.
- Schultz*, Grundriss der christlichen Apologetik, Gottingen, 1894.
- Pesch, Chr.*, Institutiones propaedeuticae, Friburgi, 1894, 6-7 ed. 1924.
- Dalponte, S.*, Compendium theologiae fundamentalis, Trid. 1894, 2 ed. 1899.
- Schill, A.*, Theologische Prinzipienlehre, Paderborn, 1895, 5 Aufl. besorgt von Straubinger, 1923.

- Stöckl, A.*, Lehrbuch der Apologetik, Mainz, 1895.
- Bachelet*, De l'apologétique traditionnelle et de l'apologétique moderne, Paris, 1897.
- Ottiger, I.*, Theologia fundamentalis. I De revelatione supernaturali, Friburgi, 1897; II De ecclesia Christi ut infallibili Revelationis divinae magistra, Friburgi, 1911.
- Schmid, A.*, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, Freiburg, 1900.
- Hammerstein, L. v.*, Begründung des Glaubens, Trier, 1894—1901.
- Michelišch, A.*, Elementa Apologeticae sive theologiae fundamentalis, Graz, 1901, 3 ed. 1926.
- Baugaud*, Le christianisme et les temps presents, 10 voll. 1901.
- Nort, G. van*, De vera religione, Lugduni, 1901.
- Nort, G. van*, De ecclesia Christi, Lugduni, 1902.
- Minges, P.*, Compendium theologiae dogmaticae generalis, Monachii, 1902.
- Weiss, A. M.*, Apologie des Christentums, 4 Aufl., Freiburg, 1904—1908.
- Martin J.*, L'Apologétique traditionnelle, 1905.
- Reinhold, G.*, Praelectiones de theologia fundamentalis, Viennae, 1905, 2 ed. 1915.
- Vosen, C. H.*, Das Christentum und die Einsprüche seines Gegners, 5 Aufl. besorgt v. S. Weber, Freiburg, 1905.
- Broglie, Abbé de*, Les fondaments intellectuelles de la foi chrétienne, 1905.
- Schell, H.*, Apologie des Christentums. I Religion und Offenbarung, Paderborn, 1901, 3 Aufl. 1907; II Jahwe und Christus ebd. 1905, 2 Aufl. 1908.
- Schanz, P. v.*, Die moderne Apologetik, Hamburg, 1903.
- Schanz, P. v.*, Apologie des Christentums, 3 Bde, Freiburg, 1906—1911.
- Stummer, A.*, Manuale theologiae fundamentalis, Oeniponte, 1907.
- Weber, S.*, Christliche Apologetik, Freiburg, 1907.
- Balerini, G.*, Breve apologia per giovani studenti, Florentia, 1908.
- Saak, H. van*, Institutiones theologiae fundamentalis, tract. I, Romae, 1910.
- Mouillard, A. et Vincent, Fr.*, Apologétique integrale, Paris-Bruxelles, 1911.

- Alès, A. d'*, Dictionnaire apologetique de la foi catholique, 4 voll., Paris, 1911—1924.
- Tonquerey, A.*, Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis, 21 ed., Tornaci, 1925.
- Straubinger, H.*, Grundprobleme der christlichen Weltanschauung, Freiburg, 1911.
- Sawicki, F.*, Die Wahrheit des Christentums, Paderborn, 1911, 7—8 Aufl. 1924.
- Straub, A.*, De ecclesia Christi, 2 voll., Oeniponte, 1912.
- Kneib, Th.*, Handbuch der Apologetik, Paderborn, 1912.
- Scitz, A.*, Natürliche Religionsbegründung, 1914.
- Specht, Th.*, Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie, Regensburg, 1912; 2 Aufl. besorgt v. G. L. Bauer 1924.
- Schmitz, J.*, Kleine Apologetik, 10 Aufl., Regensburg, 1915.
- Dorsch, F.*, Institutiones theologiae fundamentalis. II De ecclesia Christi, Oeniponte, 1914, 2 ed. 1928; I De religione revelata, Oeniponte, 1916.
- Brors, F. X.*, Apologetisches Taschenlexikon, Kevelar, 1919.
- Térasse, Abbé*, Apologétique chrétienne, 1920.
- Boulenger, A.*, Manual d'apologétique, Lyon-Paris, 1920, 8 ed. 1937.
- Mausbach, J.*, Grundzüge der katholischen Apologetik, Münster, 1916; 3-4 Aufl. 1921.
- Senderens, Abbé J. B.*, Apologie scientifique de la foi chrétienne, Paris, 1921.
- Klug, J.*, Apologetische Abhandlungen, Paderborn, 1921.
- Agostino, G.*, Scienza e apologetica, 1922.
- Felder, H.*, Apologetica sive theologia fundamentalis, 2 voll. Paderborn, 1920.
- Bord, I. B.*, L'apologétique par le Christ, 1923.
- Herbigny, M. d'*, Theologica de ecclesia, Paris, 3 ed. 1928.
- Garrigou-Lagrange, R.*, De revelatione per ecclesiam catholicam, proposita, Romae-Parisiis, 1925.
- Bainvel, I. V.*, De vera religione et apologetica, Paris, 1914.
- Esser-Mausbach*, Religion, Christentum, Kirche, 5 Aufl., Kempten, 1923.
- Moulard et Vincent*, Apologétique chrétienne, 79 éd. Paris, 1924.
- Dieckmann, H.*, De ecclesia, 2 vol., Friburgi, 1925.

- Negueruela, N.*, Lecciones de Apologetica o Fundamentos de la Fe Catolica, 2 voll., Barcelona, 1925.
- Schultes, R. M.*, De ecclesia catholica, Paris, 1926.
- Lercher, L.*, Institutiones theologiae dogmaticae. I De vera religione, Innsbruck, 1927.
- Stringl, A.*, Der Weg des Denkenden zur Wahrheit, Wien, 1926.
- Schmitt, A.*, Katholische Apologetik, Freiburg, 1927.
- Baierl, J. J.*, The Theory of Revelation, Rochester, 1927.
- Pohl, W.*, De vera religione quaestiones selectae, Friburgi, 1928.
- Buyse, P.*, Vers la croyance. Dieu, l'âme et la religion devant la raison et le cœur de l'homme, 1928.
- Brunsmann-Preuss, A*, Handbook of Fundamental Theology, 4 voll., St. Luis, Mo. 1928 sqq.
- Duplessy, E.*, Apologétique, 3 voll., Paris, 1927.
- Boullaye, P. de la*, L'étude comparée des religions, 2 voll., 3 éd., Paris, 1929.
- Brunsmann, J.*, Lehrbuch der Apologetik. I Religion und Offenbarung, St. Gabriel bei Wien, 1930; II Kirche und Gottesglaube, ebd. 1930.
- Rabeau, G.*, Apologétique, 1930.
- Goebel, B.*, Katholische Apologetik, 1930.
- Maisonnewe, L.*, art. Apologétique, în Dict. de théol. cath., t. I₃, editat de A. Vacant și E. Mangenot, Paris, 1931.
- Straubinger, H.*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, Paderborn, 1936.
- Brillant-Nédoncelle*, Apologétique, Paris, 1937.

2. Literatura protestantă:

- Stein*, Die Apologetik des Christentums, 1824.
- Sack*, Christliche Apologetik, Hamburg, 1829.
- von Zezschwitz*, Zur Apologie des Christentums, 1865.
- Luthardt, E.*, Apologetische Vorträge, 2 Bde, Leipzig, 1864 sq.
- Luthardt, E.*, Apologie des Christentums, 4 Bde, Leipzig, 1864 sq.
- Delitzsch, F.*, System der christlichen Apologetik, Leipzig, 1869.
- Düsterdieck*, Apologetische Beiträge, 1865—1872.
- Baumstark*, Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage, 3 Bde, Frankfurt-Heidelberg, 1872—1889.

- Voigt, H., *Fundamentaldogmatik*, 1874.
- Ebrard, *Apologetik*, 2 voll., 2 ed., Gütersloh, 1878—1880.
- Frank, *System der christlichen Gewissheit*, Erlangen, 1882—1884.
- Hamberger, *Gott in seinen Offenbarungen in Natur und Geschichte*, 2 ed., Gütersloh, 1882.
- Dorner, A., *System der christlichen Glaubenslehre. I Grundlegung oder Apologetik*, 2 ed., Berlin, 1886.
- Kaftan, Jul., *Die Wahrheit der christlichen Religion*, 1888.
- Strude, *Evangelische Apologetik*, Gotha, 1892.
- Schultz, *Grundriss der christlichen Apologetik*, 2 ed., Göttingen, 1902.
- Stende, E. G., *Beiträge zur Apologetik*, Gotha, 1884.
- Stende, E. G., *Praktische Apologetik*, Heft 1 und 2, Gütersloh, 1904—1906.
- Stende, E. G., *Evangelische Apologetik*, 2 Bde, Gotha, 1904—1906.
- Zöckler, O., *Die christliche Apologetik im 19. Jahrhundert*, Gütersloh, 1904.
- Zöckler, O., *Gottes Zeugen im Reiche der Natur*, 2 ed., Gütersloh, 1906.
- Zöckler, O., *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh, 1907.
- Hunzinger, A. W., *Zur apologetischen Aufgabe der evang. Kirche in der Gegenwart*, Leipzig, 1907.
- Schlatter, A., *Das christliche Dogma*, Calw und Stuttgart, 1911.
- Haering, Th., *Der christliche Glaube*, 1912.
- Dorner, J. A., *Die Metaphysik des Christentums*, Stuttgart, 1913.
- Schaeder, E., *Theozentrische Theologie*, 2 Bde, Leipzig, 1914.
- Ihmels, L., *Zentralfragen der Dogmatik der Gegenwart*, Leipzig, 1921.
- Selke, R., *Das Problem der Realität und der christliche Glaube*, Leipzig, 1916.
- Seeberg, R., *Die Grundwahrheiten der christlichen Religion*, 7 ed., Leipzig, 1921.
- Lemme, L., *Christliche Apologetik*, Hainburg, 1922.

3. *Literatura ortodoxă.*a) *La Ruși:*

- Macarie, *Introducere în Teologia dogmatică*, trad. de G. Timuș, București, 1885.
- Rojdestvenski, N. P., *Apologetica creștină*, 2 voll., trad. de C. Nazarie, Botoșani-Fălticeni, 1896—1897.
- Svetlov, P., *Invățătura creștină în expunere apologetică*, vol. I-II, trad. de S. Bejan și C. Tomescu, Chișinău, 1935—1936.
- Svetlov, P., *Curs de teologie apologetică*, 1900 (în limba rusă).

b) *La Greci:*

- Serafis, G., *Στασιώσις θεολογική, προπαρασκευαστική τῆς δογματικῆς θεολογίας, ἐν Ἀθήναις*, 1840.
- Papadopoulos, Nic. Sp., trad. după Macarie: *Εἰσαγωγή εἰς ὁριζόξον θεολογίαν*, 1858.
- Damalas, *Περὶ ἀρχῶν*, 1865.
- Moskaki, *Μελέται περὶ τῶν Χριστιανῶν ἀπολογητῶν τοῦ δευτέρου καὶ τρίτου αἰῶνος*, 1876.
- Kiriakos, D., *Ἡ θρησκεία καὶ ἡ ἐπιστήμη*, după ital. Scalzuni (în rom. trad. de C. Erbiceanu și D. Demetrescu, Iași, 1887).
- Suncras, S., *Βραχέα τινὰ περὶ πίστεως καὶ ἐπιστήμης*, Atena, 1885.
- Suncras, S., *Λόγος εἰσιτηριὸς εἰς τὸ μάθημα τῆς Ἀπολογητικῆς*, Atena, 1898.
- Papadopoulos, F., *Λόγοι ἀπολογητικοί*, Atena, 1897.
- Kiriakos, D., *Λόγοι πιστοῦ*, 3 ed., Atena, 1913.
- Papamihail, G., *Ἀπολογητική*, vol. I, Atena, 1931.

c) *La Români:*a) *ortodocși:*

- Răducanu-Clinceanu, Dimitrie Topliceanu, Mitr. Dionisie, *Apolo-
logie*, adecă cuvânt dat celor fără Dumnezeu, București,
1843.
- Melchisedec, *Scurtă introducere în cursul științelor teologice*, Iași,
1856.
- Comoroșan, A., *Prelegeri academice din dogmatica ortodoxă*, p.
gen., Cernăuți, 1886.

- Popovici, Eus.*, Capetele de 'ntăiu ale Teologiei fundamentale sau Apologetice, manuscris lit. Cernăuți, 1897.
- Gaina, V.*, Curs de Teologie fundamentală (litografiat). Ediția II. Cernăuți, Decembrie 1908.
- Gaina, V.*, Theorie der Offenbarung. Ein apologetischer Versuch, Cernăuți, 1898 (rom. în Candela, 1897).
- Gaina, V.*, Universalitatea, originea și ființa religiei, în Candela, Cernăuți, 1898.
- Gaina V.*, Argumentul cosmologic și fizico-teologic sau teleologic pentru existența lui Dumnezeu, în Candela, Cernăuți, 1904.
- Gaina, V.*, Budism și creștinism, în Candela, Cernăuți, 1904.
- Coca, C.*, Apologetica creștină ortodoxă, pentru clasele superioare ale școalelor secundare, Cernăuți, 1898.
- Georgescu, N. preot*, Despre existența lui Dumnezeu (Bibl. ptru toți), București, 1916.
- Georgescu, N. preot*, Nemurirea sufletului, ibidem.
- Georgescu, N. preot*, Minunile Domnului nostru Iisus Hristos, ibidem, 1939.
- Mihălcescu, I.*, Curs de Teologie fundamentală sau Apologetică, vol. I, București, 1932.
- Mihălcescu, I.*, Apologetica (ptru licee), 2 ed., București, 1930.
- Mihălcescu, I.-Vasilescu, E.*, Apărarea credinței. Lecturi apologetice, București, 1937.
- Mihălcescu, Irineu Mitr.*, Teologia luptătoare, București, Cugătarea, 1941.
- Todoran, I.*, Problema cauzalității în argumentul cosmologic, Cluj, 1935.
- Vasilescu, E.*, Suflet și viață. Probleme de psihologie religioasă și filosofie morală, București, 1933.
- Vasilescu, E.*, Interpretarea sociologică a religiei și moralei, București, 1936.
- Vasilescu, E.*, Materialismul medical, București, 1939; etc. etc.
- Cotos, N.*, Teologia fundamentală. Chestiuni introductive, Cernăuți, 1938.
- Savin, I.*, Curs de Apologetică, vol. I. Partea introductivă, București, 1935; II Existența lui Dumnezeu. Partea I: Proba ontologică, București, 1940; Partea II: Argumentul cosmologic, 1942.

- Savin, I.*, Ființa și originea religiei. Partea I-a, București, 1937.¹
- Bejenariu, M.*, Problema vieții viitoare în religii comparate, București, ed. Bucovina.
- Crainic, N.*, Nostalgia paradisului, București, 1940.

β) uniți:

- Micu, S.*, Teologia fundamentală (după Schwetz), 1876.
- Suciu, V.*, Teologia dogmatică fundamentală. I Apologetica creștină, 2 ed., Blaj, 1927; II Tradițiunea și Biserica, ibidem.²

¹ Manuale de apologetică pentru licee, mai scriu: *Savin, I.*; *Chiricuță, T.*; *Georgescu, I.* și *Bejenariu, M.*; etc.

² G. Fireza scrie un manual de Apologetică pentru liceele unite: *Apologetica religiunii creștine catolice*, Lugoj, 1921.

EXISTENȚA PERSONALĂ A LUI DUMNEZEU

PARTEA I

Existența personală a lui Dumnezeu

Existența personală a lui Dumnezeu este focarul de adunare și plecare a tuturor fundamentărilor creștine. De existența personală a acestui suprem factor depinde rezolvarea fericită a tuturor problemelor de bază ale creștinismului, care nu numai că sunt aposteriorice și cauzate de acest factor, dar depind, în însăși existența lor, de această primordială existență.

Fără această existență se tulbură toate întemeierile de doctrină ale creștinismului; fără această existență cad toate fundamentările de credință, cât și toate justificările de viață creștină.

De aceea, orice expunere de Teologie fundamentală trebuie să înceapă cu factorul esențial, dela care își au cauza și prin care se explică toate, pe care apoi se va putea clădi întreaga măreție a argumentărilor viitoare.

Această expunere nu va urma, nicidecum, calea ascendentă, care punctează fiecare problemă cu câte un imens semn de întrebare, dând aparențe false: de origină naturală a ideii de divinitate, de biruință a spiritului uman, de ajungere pe trepte silogistice la treapta supremă, dar greșit socotită și cea mai nobilă creație a omului, Dumnezeu.

Expunerea noastră va folosi calea descendentă: *dela Dumnezeu*, începutul tuturor celorlalte probleme; *dela Dumnezeu*, calea rezolvării tuturor acestor probleme.

Dela El este omul, cu moartea trupului său și nemurirea sufletului său, astfel creat, după plan iconomic divin, spre a forma baza secundă, pentru un raport conștient și liber cu Divinitatea.

Dela Dumnezeu și pentru om este revelația, dată omului în dar, moștenire neprețuită, pentru trăirea unei vieți sub scutul unor precepte unice pentru credință, unor norme sociale cu principiu și corectiv fără egal — dragostea —, cimentate cu o putere invincibilă — speranța.

Dela Dumnezeu și pentru om este religia, legătura veșnică între factorul spiritual suprem și factorul spiritual creat, spre fericirea sa și lauda Creatorului.

Centrul expunerii nu va fi, astfel, nici omul, sau sufletul lui, nici revelația dată lui și nici religia, ca manifestare a lui.

Dela Dumnezeu, dela existența Lui personală, dela cunoașterea Lui, vor pleca toate expunerile noastre teologice (despre Dumnezeu).

Aceste expuneri teologice, sau despre Dumnezeu, au cu totul altă natură ca cele dogmatice.

Existența lui Dumnezeu nu este afirmată și crezută autoritativ, ci este cercetată în lumina minții omenești, iar atributele, documentate dogmatic, cu texte scripturistice și patristice, sunt verificate și pe cale rațională.

Contra dogmatismului intransigenți, cât și contra pozitivismului agnosticist, expunerile noastre viitoare teologice vor demonstra *posibilitatea cunoașterii raționale* a lui Dumnezeu, cât și dovedirea existenței Sale.

Ca apoi, din însăși acele expuneri să răsară *necesitatea* acelei cunoașteri și *utilitatea* ei pentru întreaga omenire, atât în ceea ce privește seriozitatea bazelor religioase pentru viață, cât și în ceea ce privește buna și adevărata lor formulare, sau creștina lor corectare.

CAPITOLUL I

Posibilitatea cunoașterii raționale
a lui Dumnezeu

Posibilitatea unei cunoașteri sigure și adevărate a lumii și a lui Dumnezeu a preocupat pe toți filosofil timpurilor.

În nestinsa sa sete de a afla cauze și cu ajutorul multiplei sale inventivități de a combina efecte, omul produce, am putea spune, de cum este așezat în mijlocul naturii, primele sisteme noetice sau gnoseologice.

Dela cunoașterea paradisiacă directă a lui Dumnezeu, omul decade însă, prin păcat, până la cele mai pervertite forme și sisteme de cunoaștere.

La sfârșitul erei păgâne, toate aceste sisteme noetice se dovedesc falimentare, deoarece niciunul din ele nu a reușit să întrezărească adevărurile sigure, unice, absolute și eterne ale creștinismului.

Varietatea lor însă, ineficacitatea lor și aparența lor de adevăr varsă neîncredere în puterile raționale umane, de cunoaștere a lumii și — mai mult — a lui Dumnezeu.

Sirenele gnoseologice false atrag mereu alte minți în mrejele lor, fie datorită clasicismului acestor sisteme, fie datorită ineditului lor.

Mereu alte adevăruri sunt puse față în față, mereu alte rezolvări ale problemei cunoașterii sunt adause, cu aparențe, sau cu totul opuse adevărului obiectiv.¹

În fața acestei stări de lucruri, care va dăinui atât cât lucrător independent va fi rațiunea umană, se impune, încă înainte de a intra în materialul de tratat al Teologiei fundamentale, rezolvarea tuturor întrebărilor, care apasă asupra posibilităților de cunoaștere, lucru și ajungere ale principiului formal al acestei discipline — *rațiunea*.

¹ Consultă expunerile lui: K. Kampf, cu privire la falimentul tuturor sistemelor noetice moderne, cât și a criticii acestor sisteme, în: *Der Bankrott der modernen Erkenntniskritik*, în *Stimmen aus Maria-Laach*, 7 Heft, Wien, 1910, p. 146—156.

Cu alte cuvinte: Poate omul cunoaște, cu ajutorul rațiunii sale, pe Dumnezeu? Dacă da, atunci poate ajunge el la cunoștințe sigure și de preț? Și, în sfârșit, care ar fi sistemul noetic adevărat, față de caleidoscopul celorlalte sisteme?

Și răspundem: Omul poate ajunge la cunoștințe sigure, adevărate și de preț, pe cale naturală. Mentea sa nu a fost pe deplin viciată prin păcat, spre a nu citi în natura înconjurătoare. Natura înconjurătoare nu-și închide paginile sale ochilor omului, nici porțile sale înțelegerii lui. Adevărurile fundamentale ale creștinismului, începând cu cel de față — *existența personală a lui Dumnezeu* —, vor putea fi cunoscute și pe cale naturală. Cunoscute, dar nu create, cum pretind *sistemele de teologie naturală* sau *teodiceele*, întrucât, fără revelația supranaturală, toate sistemele noetice s'au dovedit neputincioase și mute în fața „*necuprinsului și necunoscutului Dumnezeu*”.¹

În decursul timpurilor, diferite sisteme noetice au fost experimentate de om, cu mai mult efect, sau mai puțin, mai apropiate de adevăr, sau mai îndepărtate.

Forma eclectică cea mai fericită a acestor sisteme și principii de cunoaștere este *realismul empiric ideal*.

Folosit acum de *filosoful Aristot* și dezvoltat excesiv de *filosofia aristotelică scolastică* a evului mediu, acest sistem noetic, socotit ideal în domeniile de lucru ale Teologiei fundamentale,² folosește cele mai fericite căi, pentru ajungerea la cunoștințe sigure și adevărate.

După cum însăși denumirea eclectică arată, acest sistem noetic pleacă dela noțiuni sigure, obținute prin experiență internă și externă și verificate din punct de vedere logic cu ajutorul primelor categorii și principii și se urcă spre cunoștințe ideale, spirituale și abstracte.

Pentru cunoașterea lumii ideale, spirituale și abstracte sunt folosite, astfel, toate căile posibile puterilor umane de apercere empirică și intelectuală. „*De pe culmile gândirii*”, setea de

1 Fapte 17, 23. Sau, cum, clasic, rezumează W. Hadorn, în: „*Gibt es ein Gott?*” Berlin, 1906, p. 14: „*Gott lässt sich nur finden, von denen, die ihn suchen*”.

2 Vezi acest sistem încadrat în problema noetică și tratat pe larg de: V. Găina, *Curs de Teologie fundamentală*, Ediția II, în *manuscris litografiat*, Cernăuți, 1908, p. 164 sqq.

cunoaștere a omului se îndreaptă „*spre zarea absolutului*”,¹ sau altfel, printr'o maximă de conduită, cum fericit rezumează și Fr. W. Foerster: „*ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora*!”²

Nimic, din ce ar ușura și apropia adevărul de mintea omului, nu este subprețuit, sau nefolosit.

Pentru ajungerea la adevăr, acest sistem noetic întrebuințează ambele metode: cea *apriorică*, care pleacă dela cauză la efect și cea *aposteriorică*, care pleacă dela efect spre cauză.

În sistemul noetic al realismului empiric ideal se întâlneasc apoi, stând la baza lui și asigurându-i buna funcționare, toate categoriile și principiile prime ale cunoașterii.

Categoriile, considerate ca raporturi prime și principiile, considerate ca judecăți prime, aparțin lucrurilor în sine, mintea noastră neavând altă misiune decât a le descoperi. De buna lor descoperire și buna lor folosire depinde obiectivitatea cunoștințelor umane. Baza lor în acest sistem este netrecătoare, ele servind totdeauna ca corectiv sistemelor noetice false și serioasă conducere și ajungere în cercetările bazate pe realismul empiric ideal.

Cele mai cunoscute și uzitate categorii și principii prime sunt următoarele:

1. *Categoria și principiul identității și cel al contradicției sau contrarietății*, după care ceva nu poate fi totodată și altceva, în același timp și sub același raport (*Aristotel*).

Evidența acestui principiu este într'atât de mare, încât *Aristotel* îl denumea „*legea realului*”, iar *Leibnitz* îl identifica cu „*legea posibilului*”.

Aplicațiile acestui principiu sunt atât de vaste, încât *Mayerson*, după care totul este dominat de legi, universalizează toate științele și toate fenomenele în acest principiu obiectiv al identității. Că nu numai fenomenele cauzalității se repet, ci chiar fenomenele finalității: savantul crede în identitatea tipurilor specifice, în identitatea funcțiunilor vitale, ca și în identitatea fap-

1 Cf. I. Lungulescu, *De pe culmile gândirii, spre zarea Absolutului*, R. Vâlcea, 1930.

2 *Hristos și viața omenească*, trad. de N. Colan, Partea I, Sibiu, 1925, p. 14.

telor mecanice, ca și în identitatea, în sfârșit, a totul ce este inteligibil în natură. Identitatea este o lege a lucrurilor, după cum este și o lege a spiritului: ea bazează adevărul real al cunoștințelor noastre, tot așa ca și adevărul lor logic.¹

2. *Categoria și principiul excluderii unui al treilea (principium tertii exclusi)*, care din două posibilități, admite una (fie afirmativa, fie negativa), dar exclude posibilitatea a treia, care ar complica lucrurile.

3. *Categoria și principiul rațiunii suficiente*, după care fiecare lucru, fiind mărginit, își are pentru sine rațiunea sa de existență. În această rațiune de existență se cuprinde și cauza eficientă și cea finală și cea substanțială, care după Aristotel și scolastici aparțineau principiului cauzalității în general, dar care de fapt conturează numai rațiunea suficientă a fiecărui lucru.

4. *Categoria și principiul cauzalității*, care este apropiat de cel precedent¹ și după care orice lucru își are cauza sa eficientă.

Acest principiu leagă indestructibil efectele, ce se pot constata empiric în lume, de cauze de ordin abstract, care există ca adevărate centre de forță și centre motorii în afara efectelor contingente produse.

5. *Categoria și principiul finalității* (sau și al *teleologicității* — *telos*), după care orice lucru, având o cauză eficientă și un început, are și o cauză finală, deci și un sfârșit.

Între începuturile și sfârșiturile lucrurilor există un neconținut raport, determinat de însăși începuturile și sfârșiturile a tot ce există: însăși sfârșiturile fiind condiționate de alte planuri în iconomia cosmică.

1 E. Baudin, *Cours de psychologie*, VIII éd., Paris, 1937, p. 401 sq.

2 J. Hessen deosebește complet principiul cauzalității de cel al rațiunii suficiente, deoarece principiul rațiunii suficiente este un principiu logic și se exercită exclusiv în lumea logică, pe când principiul cauzalității este un principiu ontologic și se exercită în lumea reală și fenomenală. Vezi: *Kausalprinzip*, Augsburg, 1928, p. 24 sq. Alții consideră principul rațiunii suficiente, ca exercitându-se în ambele lumi: și'n cea logică și'n cea fenomenală-ontologică, deci cuprinzând în sine ambele virtualități de lucru, prin urmare și principiul cauzalității, care nu este decât o formă specială și secundară a sa.

Vezi: I. Todoran, *Problema cauzalității în argumentul cosmologic*, Cluj, 1935, p. 18 sq.

Finalitatea principiată urcă gândirea, astfel, spre cauza primă a tuturor lucrurilor și o coboară spre scopul pentru care se consumă, în cadrul cosmic, toate aceste lucruri.

Și una și alta dintre aceste extreme autentifică cu marca geniului afirmația lui Aristotel, că „*natura nu crează nimica în deșert*“.

6. *Categoria și principiul substanței*, după care orice fenomen abstract presupune o substanță.

Dela substanța empirică, cu puțință de-a fi constatată senzual, ori dela cea științifică, determinată după legi științifice, mintea noastră se urcă la substanța metafizică, care este substanța universală divină.

Această substanță este atotprezentă, atotputernică, fiind cauza de față pentru începutul tuturor lucrurilor și puterea suficientă pentru sfârșitul lor.¹

Cu aceste metode, categorii și principii, realismul empiric ideal devine sistemul noetic, prin excelență, de lucru, în cadrele acestei discipline teologice. Sistemul, metodele și principiile lui pot fi identificate, peste tot, în cuprinsul acestei discipline, în exercitarea nobilei misiuni de aflare și cunoaștere a adevărului.

Folosit cu îndemănare și stricta observare a principiilor de lucru ce-l compun, acest sistem noetic ne va da rezultate sigure și adevărate în domeniul cunoașterii umane.

Realismului empiric ideal al filosofiei aristotelice creștine îi stă mai aproape realismul ideal al aristotelicului modern *Trendelenburg*, al lui *Fichte-Fiul*, al lui *Ulrich* și altor tești germani, și încâtva și idealismul real al lui *Lotze*.²

În contra acestui sistem noetic se ridică toate celelalte sisteme noetice, care viciază sau conduc cunoașterea umană pe căi greșite. De aceste sisteme va fi vorba, rând pe rând, în cuprinsul acestei discipline, cadrul acesta preliminar nepermițându-ne insistența mai pe larg aici.

1 Vezi: N. Segăreanu, *Contribuții la teoria categoriilor*, în *Revista de filosofie*, vol. XIV (seria nouă), Nr. 2, 1929. p. 187—200.

2 V. Găina, *Curs de Teologie fundamentală*, p. 172.

CAPITOLUL II

Despre certitudinea obiectivă religioasă

Odată în posesia sistemului noetic ideal de cunoaștere, spiritul uman lucră pentru aflarea certitudinii obiective, în toate problemele ce formează cuprinsul Teologiei fundamentale.

Prin certitudine se înțelege acea stare sufletească, care urmează după o cercetare științifică a unei probleme, pe care rațiunea noastră are convingerea evidentă, că a rezolvat-o.

Adeziunea sufletească, care urmează după rezolvarea unei probleme, fie că se dă pentru teza afirmativă, fie că se dă pentru cea negativă, va considera evidența argumentărilor raționale, sau dovezilor științifice, invocate în susținerea acelei teze.

Evidența singură, stând la baza reală și ontologică a lucrurilor, poate întări rațiunea în cercetările ei, oferindu-i adevărata certitudine.¹

Nu se admit, de aceea, alte criterii subiective, după care să se determine adeziunea sufletească a individului, deci certitudinea sa că deține adevărul, decât *evidența*.

Nu se admite nici sprijinul acestui unic criteriu obiectiv și ontologic, accesibil pentru toată lumea, prin alte criterii, întrucât atunci s'ar prejudicia asupra libertății spirituale de lucru și s'ar compromite rezultatele, care nicicând nu ar ajunge la seriozitatea cercetărilor, ca în cazul când aceste cercetări nu urmăresc decât evidența.

Astfel, că diferitele criterii care au fost propuse, independente sau auxiliare: *revelațiunea divină* (Huet, De Bonald), *conștiința universală* (Lamennais), *simțul comun* (Reid, Hamilton), *sentimentul* (Jacobi) trebuie refuzate, ca insuficiente și cauzatoare a unei neîncrederi nejustificate în puterile rațiunii umane, luată în general, sau în ale celei individuale.²

Din diferitele certitudini pe care le obține spiritul uman,

1 Cf. Hettinger, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik*, II Aufl., Freiburg im Br., 1888, p. 809 sq.

2 A. Boulenger, *Manual d'apologetique*, VIII éd., Paris, 1937, p. 21.

fie considerând natura adevărilor (certitudine fizică, morală și metafizică), fie modul de cunoaștere (cert. intuitivă și discursivă), fie sub raportul evidenței (cert. intrinsecă și extrinsecă), pe noi nu ne va interesa decât *certitudinea religioasă*.

Subt certitudinea religioasă vom înțelege, așa dar, starea de spirit, care, urmând unei cercetări științifice a unei probleme oarecare de credință, este sigură că deține, cu toată evidența, adevărul.

Rațiunea, în misiunea sa nobilă de a afla și se odihni pe certitudinea obiectivă, va face uz în mod științific de sistemul noetic, admis ca unicul și autoritarul sistem de lucru; va considera toate argumentele raționale și dovezile științifice (istorice, sociologice, etnografice, paleografice, geologice, etc. etc.), ce se pot invoca, pentru aflarea adevărului.

Numai după epuizarea tuturor elementelor, în intimă legătură cu problema cercetată, se va putea obține certitudinea obiectivă religioasă, cu toată evidența.

Certitudinea obiectivă religioasă, ocupându-se cu adevăruri religioase, ca: existența personală a lui Dumnezeu, nemurirea sufletului, raporturile dintre Dumnezeu și om, etc. etc., este o certitudine obiectivă de ordin moral și nu fizic, sau metafizic, ea nebazându-se pe legi fixe metafizice (legea judecării), sau pe legi fixe fizice (legea gravitației), ci pe capacități de adeziune și însușire, morale.

De aceea, la obținerea stării de certitudine într-o problemă religioasă oarecare, de care se preocupă Teologia fundamentală, vor colabora toate trei facultățile sufletești: inteligența, sentimentul și voința, certitudinea nefiind numai o chestiune de ordin silogistic, volițional, sau afectiv.

Evidența certitudinii, astfel, va atrage după sine adeziuni și din punct de vedere intelectual, și din punct de vedere afectiv, cât și din punct de vedere volițional.¹

Fără colaborarea tuturor facultăților sufletești, certitudinea obiectivă religioasă nu e posibilă, adeziunile morale fiind defectuoase.

1 J. Stuller, *Der Gewissheitsgrund des göttlichen Glaubens*, ZKTh., 1924, p. 1—36.

Legătura între evidență și certitudine este direct proporțională cu cea dintre evidență și realitatea lucrurilor, cu cât va fi evidența mai aproape de realitatea lucrurilor, cu atât și certitudinea sufletească obținută va fi mai mare și mai durabilă.

Rățiunea în Teologia fundamentală tinde, astfel, prin aflarea certitudinii obiective religioase, spre cunoașterea a însăși realității lucrurilor în sine.

Trebue de observat însă, că certitudinea religioasă nu este egală cu o certitudine cu *stringență matematică*. Repetăm, certitudinea religioasă și evidența ei este numai de *natură morală*.

Mintea omului rămâne pe deplin liberă, în fața rezultatelor Teologiei fundamentale. Teologia fundamentală nu rezolvă problemele sale ca pe niște simple probleme matematice, al căror rezultat se impune *necesar*. Căci atunci, „credința omului nu ar fi liberă, ci necesară și așa omul n'ar mai avea niciun merit înaintea lui Dumnezeu”.¹

De cu vreme, de aceea, s'au născut diferite sisteme noetice, care au negat rațiunii puterea de-a obține certitudinea obiectivă. Dintre acestea, vom considera aici: *scepticismul, pozitivismul, criticismul, agnosticismul, misticismul, inneismul, intuiționismul și pragmatismul*.

De aceste sisteme noetice ne vom ocupa sintetic, în aceste capitole preliminare, scutindu-ne mai târziu de reveniri și insistențe, când ne vom folosi de aceste noțiuni.

1. Scepticismul

Scepticismul este acel sistem noetic, care susține că omul nu poate ajunge cu rațiunea sa la cunoștințe sigure, nici nu poate avea certitudinea unui adevăr, întrucât rațiunea rămâne mereu suspendată între rezolvarea pozitivă și cea negativă a unei chestiuni oarecare, fiind incapabilă a le aduce până la capăt.²

1 Cf. V. Suci, *Teologia dogmatică fundamentală. I. Apologetica creștină* II ed., Blaj, 1927, p. 487 sq., nota 1. Apologetul greco-catolic V. Suci desparte radical certitudinea de evidență. Noi deosebim însă certitudine cu evidență morală (liberă) și certitudine cu *evidență matematică* (stringență necesară). *Ib.*, p. 488.

2 Afirmățiile acestea noetice se mișcă între două extreme: una este *dogmatismul negativ sceptic*, care tăgăduiește categoric posibilitatea oricărei cunoștințe și

În acest scop, scepticismul invocă patru motive importante, ca tot atâtea piedici în calea rațiunii umane: eroarea, ignoranța, contradicția și dialela (cercul vicios).

Scepticismul clasic este reprezentat prin platonicianul *Carneades*, el se continuă, în formă de sistem, sau pe cale populară, până la apariția creștinismului, care-i desființează principiile.¹

Dispărut pentru un timp, el este reînviat de *humanism* și cultivat de *Montaigne*. *Descartes* ridică scepticismul la rangul de fundament pentru începutul cercetărilor lui, care toate pleacă dela îndoială: „*cogito, ergo sum*”.

David Hume desvultă scepticismul în sec. al XVIII-lea, în amănunt și din toate punctele de vedere, încât este supranumit părintele scepticismului.

Principiile riguroase sceptice, el le bazează pe legea cauzalității, fapt care mai permite acestui sistem noetic o trecătoare înflorire.

Scepticismul poate fi aflat și la teologii *Huetius* și *De Bonald*, care contestau rațiunii puțința de a deține cu evidență certitudinea obiectivă religioasă și foloseau, ca criteriu și corectiv: revelațiunea divină.²

Combatere. Dacă spiritul omenesc nu poate ajunge la certitudinea obiectivă, însuși scepticismul nu se poate susține: principiile lui fiind fără valoarea adevărului, — neavând nicio obligativitate ca sistem noetic —, spiritul omenesc având tot dreptul a se îndoi și de ajungerile raționale ale acestui sistem noetic.

Dacă acest sistem noetic ar fi fost profesat în deplina lui puritate, omenirea ar înregistra cele mai dezastruoase rezultate, pe toate terenurile de manifestare ale spiritului uman.

S'ar contesta toate bazele solide ale științei actuale; omul și-ar pierde orice ideal și viața sa orice farmec; locul încrederii

aduce dovezi peste dovezi pentru aceasta și alta este *scepticismul probabilist*, care nu susține nimic categoric, ci orice aserțiune o exprimă în judecăți problematice. Cf. N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței. Expunere sistematică și critică*, București, Acad. Rom. 1941, p. 45.

1 Cf. P. Hake, *Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft*, I Theil, Freiburg im Br., 1875, p. 24.

2 Cf. Hake, *o. c.*, I T., p. 28.

dragostei și muncii l-ar lua îndoiala disolvantă, ura și apatia plină de lene și fatalism.

Progresul însă, din ce în ce mai victorios, respinge, fără puțință de apel, aberațiunile sceptice și atestă temeinicia și siguranța bazelor, pe care omenirea mereu clădește și înalță.¹

Pe temeinicele baze noetice ale realismului empiric ideal, omul cucerește biruitoare certitudinea, în toate domeniile de manifestare ale spiritului său.

2. Pozitivismul

Acest sistem noetic este întemeiat de filosoful francez A. Comte și susține, că cunoașterea omenească se reduce la sfera experimentală. Totul ce e în afara legilor empirice de cunoaștere este necunoscut omului și imposibil de cunoscut. Omul nu poate cunoaște cauzele, nici realitatea lucrurilor în sine; dincolo de sfera experimentală se întind domeniile necunoscute minții omenești.²

Acest sistem noetic se poate sintetiza în celebra maximă a lui J. Locke: „*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*“.

Afirmațiile spiritualiste, care nu se pot verifica experimental, nu se pot susține: Dumnezeu nu există, sufletul este muritor cu trupul.

Combatere. Rațiunea nicicând nu a fost satisfăcută cu legile fenomenale, ci totdeauna a căutat cunoașterea lumii noumenale și a legilor ei. Fenomenalul a fost doar o treaptă, în munca omului, îndreptată spre sferele ideale. Intransigența pozitivistă și unilateralitatea agnosticistă față de realitățile noumenale, departe de a îndemna spiritul spre intensă cercetare a realității fenomenale, îl îndepărtează și-l desgustă. Materia nicicând n'a dat satisfacție spiritului, dar nicicând n'a reușit să încătușeze spiritul din drumul său, spre realitățile supranaturale.

3. Criticismul

Criticismul este sistemul noetic întemeiat de filosoful german J. Kant, după care sistem: omul nu cunoaște lucrurile în

1 L. Weber, *Le rythme du progrès*, Paris, 1913, p. 6: sqq.; 34 sq.

2 Cf. Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, p. 175 sq.

sine, ci numai aparența lor, așa după cum ele apar spiritului nostru.

Necunoscând, astfel, decât ceea ce spiritul nostru elaborează, deci *ideile noastre*, noi trebuie să ne ocupăm cu examinarea și critica severă a facultăților noastre de cunoaștere, pentru a stabili proporțiile de adevăr obiectiv (ale lucrului în sine) și proporțiile de adevăr subiectiv (datorit spiritului nostru).

Dela caracteristicile acestora doctrinale profesate i se mai datoresc criticismului kantian și celelalte denumiri de: *relativism*, *idealism*, *subiectivism*, etc.

După criticismul kantian, mintea omenească nu poate cuprinde lumea și realitățile transcendente. Din sfera empiricului, din fenomenal (*mundus sensibilis*), spiritul omenească nu iese decât spre a naufragia în subiectiv și relativ.

Ființa în sine a lucrurilor (*Das Ding an sich*) există, aceasta nu se poate nega, această ființă în sine dând subsistență noumenală și existență empirică tuturor lucrurilor, spiritul nostru însă nu poate ajunge la ea. Cu atât mai mult îi este închisă calea spre lumea realităților transcendente.

Dumnezeu, lumea și sufletul omului sunt, astfel, realități, care întrec puterile de cunoaștere ale omului. *Rațiunea teoretică*, care nu poate cunoaște esența lucrurilor în sine, nu poate să cunoască nici pe Dumnezeu, nici lumea, nici sufletul.

Rațiunea practică postulează, din cauza necesităților de ordin practic moral însă, ceea ce refuză rațiunea teoretică. *Legea morală* justifică existența ideilor de divinitate, de libertate a voii și de nemurire a sufletului.

Concesiunile acestea desridică întreg sistemul noetic kantian anterior.

Combatere. Rațiunea omenească nu numai că nu pune o așa prăpastie între fenomenal (*mundus sensibilis*) și noumenal (*mundus intelligibilis*), dar poate trece cu ajutorul puterilor sale această prăpastie, insondabilă pentru criticiști, și ajunge la cunoștințe sigure, referitoare și la lumea transcendentă.

Natural, că aceste cunoștințe nu au palpabilitatea empirică, dar nici nu sunt complet incapabile de-a oferi certitudinea obiectivă religioasă asupra postulatelor kantiene. Rațiunea noastră poate urca spre lumea transcendentă, bazându-se pe rezultatele

empirice, obținute pe calea naturală a simțurilor normale și a legilor logice sănătoase.

Sublimul eforturilor umane constă tocmai în această clădire de cunoștințe empirice spre cele transcendente, chiar dacă baza lor, sigură pentru noi, ar fi aparentă pentru Kant. Insuși criticismul, astfel, își refuză tezele sale, prin ajungerea sa la realitățile transcendente, pe care apoi le contestă.

Spiritul uman se mulțumește cu modestia cunoașterilor sale în sfera transcendentă și cedează utopicul și blasfemicul *Ding an sich* tuturor subiectiviștilor, care în loc de-a ajunge la esența lucrurilor în sine, nu reușesc decât a le desființa complet, ca existență.

Astfel a fost cazul cu însuși Kant, care a negat însăși natura cunoașterii noastre empirice, deci realitatea cognoscibilă de către om, cât și natura cunoașterii noastre transcendente, care au devenit simple creații ale spiritului nostru, simple noumene cu posibilitate de existență, dar cu neputință de dovedit pe cale rațională, sau simple postulate concesionate, spre mângâiere, omenirii.

4. Agnosticismul

Mult nu a trebuit ca toate îndoielile, nedumeririle și neputințele rațiunii, în fața adevărului, să fie puse într'un sistem.

Cel ce-și face plăcerea, în a aduna toate neputințele rațiunii în sistem filosofic și a-l lansa cu reclama necesară, este filosoful englez *William Hamilton*.

Agnosticismul este, astfel, sistemul noetic, care susține, alături de criticiști, că rațiunea nu poate cunoaște decât fenomenalul lucrurilor, noumenalul nu; el susține, alături de pozitivisti, că rațiunea cunoaște numai empiricul și nicidecum transempiricul; el ridică, în sfârșit, neputința rațiunii de a cunoaște la rangul de sistem noetic.

Fiziologul francez *Du Bois-Reymond* va concentra mai târziu doctrina agnostică în renumita sa formulă stereotipă: *ignoramus et ignorabimus*.

Defetismul acesta, în puterile de lucru ale rațiunii, pătrunde și în domeniul religios. Mai mult decât în celelalte domenii

de manifestare a sa, rațiunea se declară învinsă în fața „*imponderabilului și insondabilului divin*”.

Noi nu cunoaștem divinitatea, după *tradiționaliștii agnostici*, decât din *tradiție*, care, la rândul ei, a moștenit-o pe cale revelațională (*De Bonald*,¹ *Lamennais*,² *Bautain*,³ *Ventura*,⁴ etc.).

După imanentismul modernist, noi nu cunoaștem divinitatea cu rațiunea, dar ea aflându-se în noi (*in manere — immanens*), noi ajungem la ea datorită sentimentului, emoțiunii, satisfacției intime, etc.⁵

Combattere. Toate aceste susțineri nu sunt, după cum am văzut anterior, decât efortări raționale contra rațiunii de a-i deprecia efectele și a-i desființa puterea.

Agnosticismul este desființat prin rezultatele raționale ale omului, care nu numai că-i contestă afirmațiile, dar îi arată că omul poate ajunge la cunoștințe sigure nu numai în domeniul fenomenal și empiric, ci și în cel noumenal și transcendent.

Cunoștințele acestea, fiind bazate *logic* — cauzal, substanțial, final, etc. etc. — pe rezultatele empirice, admise de agnosticism, pe *realitatea lor* și nu pe aparența lor, cum susțin criticiștii, se ridică la lumea noumenală (esența lucrurilor) și transcendentă. Ele pot, astfel, rezista, având baze sigure, și pot avea valoare viabilă. Ele formează întreaga civilizație și cultură umană.

Suspendarea voită, în lumea fenomenală, este o iluzie și pentru agnostici, care ajung ei înșiși la ideea de Dumnezeu, pentru ca apoi să se sforțeze ridicol, spre a o nega.⁶

1 *Recherches philosophiques sur les premiers objets philosophiques de connaissances humaines*, Paris, 1917.

2 *Paroles d'un croyant*, Paris, 1834; *Essai sur l'indifference en matière de la religion*, Paris, 1918.

3 *Philosophie du christianisme*, Paris, 1835; *De l'enseignement de la philosophie*, Strassb. 1833.

4 *La philosophie chrétienne*, Paris, 1861.

5 E. Duplessy, *Apologétique*, I. I, Paris, 1924, p. 11.

6 Vezi și: G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1909, p. 18 sqq., 48 sqq.

5. *Misticismul și ontologismul*

Misticismul este un sistem de cunoaștere, care caută pe altă cale, decât cea rațională, să ajungă la certitudinea obiectivă religioasă.

Această cale este calea extatică extraordinară, în care stare sufletul omului poate cunoaște pe Dumnezeu, iar, prin El, lucruri mai presus de fire și de puterile noastre normale de cunoaștere.

Din cauza exclusivității și necesității de cunoaștere primordială a divinității, iar prin această cunoaștere apoi, cunoașterea celorlalte lucruri, misticismul filosofic se mai numește și *teosofism*.

El se deosebește radical de *misticismul religios ortodox*, care învață un ordin mai superior de viață, în care creștinul adevărat, prin unire deplină cu Dumnezeu, din toată inima și tot sufletul său, prin desbărare de cele pământești, se luminează în interiorul său sfânt și beneficiază de cunoașterea superioară religioasă mistică.¹

Misticismul filosofic se deosebește și de *ontologism*, care susține că spiritul nu are nevoie de o stare extraordinară extatică, spre a-L cunoaște pe Dumnezeu, ci-L poate cunoaște pe cale normală intuitivă.

Dela această cale, de vedere a lui Dumnezeu, urmează apoi cunoașterea tuturor celorlalte lucruri, care toate sunt din Dumnezeu, cauza primordială, de aici și numirea de *ontologism*.

Între promotorii misticismului filosofic pot fi numărați acum adepții din *școala indică vedantă*, apoi *neoplatonicii*.

Neîncrederea manifestă în puterile rațiunii și refugiul în meditație, mai apoi în rugăciune, și prin ea în *extasă*, este profesată apoi de *Dionisie Areopagitul*.²

¹ Misticismul religios se deosebește de *pseudomisticism*, care susține, că, fiecare din noi, dacă vrea să cunoască pe Dumnezeu, primește în interiorul său, pe cale supranaturală, o deplină luminare, datorită căreia i se mărește capacitatea de cunoaștere.

Pseudomisticismul desființează complet căile normale umane de cunoaștere. Pentru apărarea misticismului religios ortodox de apropierea patologice, ca: delirul paranoicilor, sau al psihastenilor, din clinicile de boli mintale, consultă: E. Vasilescu, *Misticism și patologie*, București, 1940, p. 6—18.

² Asupra misticismului grec, vezi considerațiile lui: S. Runciman, *La civilisation byzantine*, Paris, 1934, p. 256 sq.

Aceleași infinite procedee le va întrebuișa mistica evului mediu, în frunte cu *Meister Eckhart*, spre a găsi demn înlocuitor și urmaș rațiunii, în misiunea sa de cunoaștere a lumii și a lui Dumnezeu.

Dintre misticii filosofici mai noi numărăm pe germanii: *Valentin Weigel* († 1588), *Iacob Böhme* († 1624) și urmașii lui: *Schelling* († 1884) și *Cousin* († 1867). Tot la misticismul filosofic numărăm: *panenteismul* lui *Krause* († 1832), care susține că toate sunt în Dumnezeu (*πᾶν ἐν θεῷ*) și se cunosc prin El, și pe neîntrecutul extatic *Plotin*.

Între adepții ontologismului se numără acum filosoful *Platon*, care susținea că realitatea lucrurilor este sesizabilă în ideile lor vecinice, apoi *Malebranche* († 1715) și filosoful italian *Gioberti* († 1802) care-l sistematiză și-i dădu și numele.

Combatere. Rezultatele mistice, pe lângă că sunt inaccesibile oricui (starea extatică extraordinară), întâmpină și cele mai multe greutăți, în acceptarea lor, unele fiind dintre cele mai extravagante (datorită aceleiași stări).

În ceea ce privește stringența lor: este nulă, în ceea ce privește funcțiunile noetice ale omului, afară de cazul când rezultatele sunt aparent mistice, dar în esență raționale. Mistica devine, astfel, ca sistem de cunoaștere, un privilegiu pentru pușini și o rătăcire pentru mulți.

Contra ontologismului se poate observa inversul observațiilor contra misticismului, că cunoașterea lui Dumnezeu ar trebui să fie atunci unanimă, datorită intuiției identice la fiecare om.

Neexplicate devin, astfel, diversele sisteme de cunoaștere, de ignoranță și de eroare, referitoare la Dumnezeu și lucrurile Sale. Ar trebui să existe real un unic sistem noetic și o unică cunoaștere.

6. *Inneismul*

Inneismul (teoria ideilor înăscute, genetismul sau nativismul) refuză orice încercare de argumentare și de cunoaștere rațională a ideii de Dumnezeu, întrucât ideea de Dumnezeu ar fi un adevăr înăscut sufletului omenesc.

Ori, ceea ce este înăscut nu mai are nevoie de căutare, iar ceea ce este adevărat nu are nevoie de demonstrare, ci doar de o simplă atenție interioară și de experiență.¹

Între înneiști pot fi numărați: *Platon*, care susține o înnașcență estompată de păcat a ideilor în sufletul omului. Experiența are rolul de a vivifica și intensifica aceste idei, prin care apoi omul cunoaște ființa lucrurilor.

Descartes († 1650), mai târziu, caută chiar exemplificarea și enumerarea acestor idei înăscute, pe care el le denumeste „generale” și cu ajutorul cărora este sprijinită cunoașterea umană. Așa: ideea de Dumnezeu, ideea despre adevăr, ideea despre realitate, etc.

Leibnitz († 1716) susținea înnașcența ideii generale a universului, din care idee derivă orice cunoaștere.

Din toate acestea, teologul italian *Rosmini Serbati* († 1855) conchide că spiritului omenesc îi e înăscută ideea despre o realitate nedeterminată a tuturor lucrurilor, pe care el, cunoscându-le ulterior, le determină.

Inneismul se ridică, astfel, față de toate sistemele de cunoaștere, refuzând concluziile și argumentările lor.

Combatere. Inneismul este el însuși silit a se folosi de rațiune, pe care o detestă atât, întrucât fără ea i-ar fi imposibil să ajungă la ideea de Dumnezeu, ori să recunoască adevărul înăscut.

Realitatea apoi, desminte susținerile inneiste: ideea de Dumnezeu nu numai că nu este un adevăr admis de toată lumea la fel, dar există atei care îl contestă radical. Ceea ce demonstrează, că fondul înăscut trebuie înțeles și cunoscut cu rațiunea în mod corect. Logica ortodoxă, deci, trebuie să fie auxiliara cea mai prețioasă a inneismului, altfel rezultatele sunt contrare realității.

7. Intuiționismul

Intuiționismul este un sistem de cunoaștere, întemeiat de filosoful francez *H. Bergson* († 1940).²

1 Un pas mai departe face noetica în teoria simțului comun omenesc, după care aceste idei sunt comune sufletului omenesc în general, fiind un elaborat al instinctului. Ele nu variază, nici nu dispar, ci însoțesc cunoașterea umană subiectivă, satisfăcându-i cerințele imediat și totdeauna.

2 Scrierile sale mai renumite se ocupă cu marile probleme ale existenței: libertatea, conștiința, sufletul și viața în genere: *Essai sur les données immédiates*

Dela susținerile criticismului kantian, *H. Bergson* înaintează, pe temelie evoluționistă, spre un nou sistem noetic, în care neputințele rațiunii de a cunoaște obiectivitatea lucrurilor se îmbină cu o nouă putere compensatoare — *intuiția*.¹

H. Bergson recunoaște, alături de Kant, pentru a avea punct de plecare pentru teoria sa, neputința noumenală a rațiunii. El atribuie această neputință mai întâi rațiunii înșiși, contra ei invocând vechile obiecțiuni sceptice, apoi neconținutul evoluției și schimbare din lume a lucrurilor.²

Dar, dacă rațiunea e întotdeauna subiectivă și relativă în domeniile de cunoaștere, *intuiția* poate cunoaște direct, esențial și imediat — deci obiectiv — lucrurile.³

„Intuiția izbutește să ne releve Absolutul, deși intuiția bergsoniană identifică realitatea și cu ceea ce este „unic și inexprimabil”. Prin asta, formulând cunoașterea Absolutului, ea înlocuiește un imponderabil cu o categorie a intelectului”.⁴

Intuiția nu se supune legilor de cunoaștere raționale, întrucât ea este *internă* și *instinctuală*.⁵

Cunoașterea însăși nu este deci o cunoaștere propriu zisă, ci o recepționare spontană a adevărului.

Combatere. Departe de-a completa, așa cum ar vrea, criticismul kantian, intuiționismul debordează din cadrele logice în cele nelogice, necontrolabile și instinctuale.

Gustul subiectiv va colabora, în excesivă măsură, la această recepționare instinctuală, care, fiind însoțită de apologetii moderniste, le va scuza toate erorile, cât și toate extravagantele. Cunoașterea Divinității, căzând în atribuțiile intuiției, va provoca cele mai nefericite interpretări (*A. Loisy*, *G. Tyrell*, etc.).

De aceea, între rațiune și intuiție nu poate exista desacord.

de la conscience, Paris, 1889; *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, 1896; *L'évolution créatrice*, Paris, 1907.

1 I. Brucăr, *Bergson*, București, 1935, p. 82 sqq.

2 Cf. J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, Paris, 1914, p. 16 sq.

3 Cf. Thonnard, *Précis d'histoire de la philosophie*, p. 736.

4 I. Brucăr, *o. c.*, p. 101. Asupra intuiției bergsoniene consultă: J. Second, *L'intuition bergsonienne*, III éd., Paris 1931.

5 Cf. F. Grandjean, *Une révolution dans la philosophie: La doctrine de M. H. Bergson*, III éd., Paris, 1930, p. 26.

Una trebuie să lumineze pe cealaltă. Debordările intuiționiste trebuie temperate cu ajutorul rațiunii, care va echilibra rezultatele deținute pe cale de intuiție. Separarea uneia de cealaltă nu poate duce decât la exagerările moderniste de ultimă oră.¹

8. Pragmatismul

Acest sistem noetic, în sfârșit, datorit filosofului american *William James*, susține, drept unic criteriu de cunoaștere a adevărului: *utilul*.

Ideea de Dumnezeu fiind utilă, Dumnezeu există în realitate, cunoașterea sa este însă intuitiv-subiectivă. Fiecare îl cunoaște pe Dumnezeu în măsura utilului personal.² Știința teologică nu este, astfel, decât o sistematizare a ideii de divinitate, pe aceste baze utilitariste. Religia apoi, nu ar fi decât raportul dintre utilul personal și Divinitate.

Combatere. În cunoașterea adevărului, omul nu este condus numai de util, ci foarte adesea de inutil și rău.

De utilul religios omul nu se poate folosi ca de o cantitate la dispozițiile sale: proporțiile utilului religios pentru omenire le-a hotărât Dumnezeu, iar omul face uz de el pentru mântuirea sa.

Conceptiile utilitariste despre religie și morală scoboară religia și morala la creații minore ale omului. Cercetările noetice ale omului, determinate de util, sunt cercetări reduse la materie, cercetări fără orizontul evadărilor transcendente, cercetări cu aripile frânte.

Contra tuturor acestor sisteme noetice, care contestă rațiunii puterea de-a cunoaște adevărul, de-a ajunge la el și de-a se odihni, cu certitudine obiectivă, pe el, se opune *dogmatismul*.

9. *Dogmatismul* este sistemul filosofic, care susține că omul poate obține, cu ajutorul rațiunii sale, certitudinea absolută, care corespunde cu adevărat realității lucrurilor.

Contra afirmațiilor kantiene, între reprezentările noastre și obiectele cunoașterii noastre există un deplin acord și nu unul

¹ S. Geiger, *Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart*, Freiburg, 1926, p. 16 sqq.; 34 sq.

² Cf. Thonnard, *Précis d'histoire de la philosophie*, p. 697.

aparent, subiectiv, sau relativ. Rațiunea poate, astfel, pătrunde în noumenalul lucrurilor, aflând relativ cauzele și cunoscând relativ substanțele. Rațiunea se poate urca chiar până la transcendentalul divin, îl poate cunoaște, argumentându-i existența, bazându-i-o și justificându-o.

Victoriile transcendente sunt victoriile supreme ale rațiunii. Spre ele omul se înalță ajutat de capabilitatea sa spirituală de-a folosi, corect și intuitiv, categoriile și principiile prime și aprobat de consimțământul comun și neviciat, sau interesat, omenesc.

Nu particularitatea subiectivă, ci universalul obiectiv se alătură și recomandă rezultatele rațiunii, în domeniile Teologiei fundamentale.

Că, nu putem pretinde puteri absolute rațiunii de-a cunoaște întreaga esență și intimitate a lucrurilor, de-a cuprinde absolutul și insondabilul divin și că, dacă am susține aceasta ar fi o absurditate, delă aceasta ne împiedică, cu deplină veriditate, *natura marginită a omului*, deci și a cunoașterii sale, nu însă până într'atât, cât susțin agnosticii criticiști, pozitiviști și de toate nuanțele.

După clarificarea acestor chestiuni preliminare,¹ necesare pentru o normală trecere la expunerea existenței personale a lui Dumnezeu, cât și a tuturor problemelor ce formează cuprinsul Teologiei fundamentale, pentru buna prezentare și discutare a celor ce urmează, vom împărți materialul, ce se referă la problema divină, astfel:

A. *Dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu.*

B. *Despre activitatea externă a lui Dumnezeu.*

¹ Asupra acestor chestiuni preliminare, consultă și edificatoarele propedeutice filosofice ale lui: J. Maritain, *Elements de philosophie*, t. I. *Introduction générale*, Paris, 1920; și: E. Baudin, *Introduction à la philosophie*, Paris, 1927; apoi: N. Bagdasar, *Teoria cunoașterii*, București, Acad. Rom. 1941; etc.

A. Dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu

Creștinismul este religia monoteistă prin excelență. Mono-teismul creștin crede într'un singur Dumnezeu, creator și pronietor al lumii.

Credința într'un singur Dumnezeu, satisfăcătoare sufletelor dreptcredincioase, întâmpină opoziții și negări însă, în însușirea sa de către toate sufletele și o răspândirea sa peste tot pământul.

Sufletele slabe cer întărire pentru credința lor; sufletele înstrăinate, pe cale a se înstrăina, indiferente, sau ostile adevărului creștin au nevoie de argumentare și dovedire a temeiurilor de credință creștină.

Credința în Dumnezeu creștin, izvor și matcă a tuturor adevărilor creștine, este, astfel, întemeiată și dovedită și pe cale rațională.

Adevărul creștin este, astfel, luminos propovăduit tuturor minților: și celor ce au nevoie, spre încredințare, și celor ce nu au nevoie, spre întărire; adevărul creștin însuși devenind mai tare, în puterea sa de convingere și mai roditor, în lucrarea mântuirii.

Teismul, sau monoteismul creștin, pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu, întrebuițează argumente.

Aceste argumente sunt furnizate de facultățile sufletești ale omului în totalitatea lor și de natura înconjurătoare (lumea), sau de *experiența internă și externă*.

Și rațiunea și sentimentul și voința și conștiința și instinctul colaborează, armonic și unitar, la cât mai fericita argumentare a existenței personale a lui Dumnezeu.

Predomină asupra tuturor acestor facultăți și puteri sufletești, bine înțeles, *rațiunea*.

Fără a fi unica și exclusivista cale de a ajunge la Dumnezeu, totuși rațiunea este indispensabilă însoțitoare tuturor celorlalte facultăți și puteri sufletești, ce colaborează la demonstrarea acestei existențe.

Fără rațiune ar fi imposibilă o prezentare organizată logic a acestor argumente, oferite de sufletul uman și de natura înconjurătoare

De aceea, se obișnuiește a se numi, în bloc, toate argumentele pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu argumente raționale.

Pe baza constatărilor noastre preliminare, existența personală a lui Dumnezeu poate fi dovedită, pe cale de argumentare rațională.

Rațiunea poate, astfel, dovedi cu *certitudine obiectivă* existența personală a lui Dumnezeu, pe baza facultăților unanime sufletești (*experiența internă*) și cu ajutorul naturii create înconjurătoare (*experiența externă*).

Atât sufletul omenesc, cât și natura înconjurătoare vor forma și oferi materialul de organizat rațional, pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu.

Organizarea rațională va fi efectuată, fie *ontologic*, fie *cauzal*, astfel că argumentele raționale vor putea fi sistematizate după natura lucrurilor, ce servesc ca punct de plecare, cât și după principiile de lucru, ce servesc ca orientare și direcționare în tot cursul argumentărilor.

Argumentele pentru existența personală a lui Dumnezeu fiind organizate rațional, necesitatea lor pentru noi, posibilitatea lor de existență, cât și puterea lor demonstrativă depind de natura spirituală a omului.

Datorită acestei naturi spirituale, omul ajunge să-și pună întrebarea, de cum i se perfecționează puterile de cunoaștere, asupra autorităților și temeiurilor de credință; datorită aceleiași naturi spirituale, existența personală a lui Dumnezeu poate fi dovedită și organizată logic, ca posibilă de argumentat și însușit; tot datorită aceleiași naturi spirituale, după cum va fi consultată și folosită, va putea fi mai mare sau mai mică și puterea de demonstrare a acestor argumente.¹

Efectele și reușita acestor argumente depind, astfel, de valoarea necontestată a faptelor ce se folosesc din natura încon-

¹ Cf. P. Hake, *Katholische Apologetik*, II Aufl., bearbeitet von F. Hückelheim, Freiburg im Br., 1897, p. 9; P. Schanz, *Apologie des Christentums*, I T., II Aufl., Freiburg im Br., 1895, p. 415 sqq.

jurătoare la construirea lor, cât și de logica adresare a acestor fapte, organizate în argument, capacităților de recepționare psihică umană.

Argumentarea rațională nu tinde însă, să transforme credința în știință, nici să transforme creștinismul într'un sistem noetic de origine umană.

Luminile rațiunii nu au această pretenție și nici nu vor reuși a crea, alături adevărilor revelate, produse calpe umane, cu veleități de înlocuire. Ceea ce reușește rațiunea pe teren religios creștin este departe de-a forma un sistem aparte, cât și o bază stabilă pentru o știință obiectivă, independentă de luminile revelației supranaturale.

Fără temeiurile primite prin credința în descoperirile revelaționale, rațiunea naufragiază în cele mai curioase și păgâne sisteme de cunoaștere a lui Dumnezeu.

În ajutorul acestor afirmații, mai putem invoca faptul, că, deși argumentată rațional, existența lui Dumnezeu, nu numai că nu este admisă de toți, dar e și mai departe negată și refuzată. Dar aceasta nu se datorește slăbiciunii argumentelor, ci sufletelor fără credință, pentru care este imposibilă o argumentare rațională, întrucât aceste suflete bolnave resping aprioric orice existență personală a lui Dumnezeu.¹

Lipsesc, astfel, bazele unei discuții teistice și temeiurile unei argumentări raționale.

Argumentele raționale nu au însă, nici pretenția, că, odată

¹ *Apologetul I. Gh. Savin* atrage atenția, prin unele dintre cele mai frumoase cuvinte ale sale, dintrodată, asupra relativității epistemologice din domeniul argumentării raționale a existenței lui Dumnezeu, cât și asupra problemei spirituale ce-o ridică sufletele celor fără de credință, în fața acestei existențe: „Orice argumentare teoretică despre Dumnezeu, dacă nu e trecută prin baia credinței, dacă nu poartă pecetea de foc a grației divine, e floare steapă și fără rod, e filosofie vană și fără scop, e țipăt strident fără culcuș umed de lacrimă, e gând omenesc mărginit, schimbător și vremelnic, ca tot ceea ce încercăm și realizăm pe pământ și pentru pământ, noi fiii pământului. Spre a trece dincolo de ceea ce e lut și mărginire, de ceea ce e simplu vis și închipuire, peste gândul nostru trebuie să lucească raza Duhului Sfânt și vrerea lui Dumnezeu, care să ne trimită tainica-i lumină de pătrundere spre dânsul: *puterea și lumina credinței*“. Vezi: *Existența lui Dumnezeu și cunoașterea Lui*, în B. O. R. An. LVII, Nr. 11—12, Noemvrie-Decemvrie 1939, p. 644.

admise, pot oferi întreaga și deplina cunoaștere a ființei absolute divine.

Cunoașterea lui Dumnezeu, cu ajutorul argumentării raționale, este condiționată de relativitatea naturii umane, care, numai pe măsura ei, își poate lucra tipare de cunoaștere; această cunoaștere nu influențează prin nimic însă esența noumenală a lucrurilor, nici existența transcendențială divină.

Divinitatea nu suferă, prin încercările de cunoaștere relativă umană, după cum nici nu există peste ea o altă Divinitate superioară, complet inaccesibilă puterilor raționale ale omului.¹

Divinitatea nu poate fi, astfel, nici creată cu ajutorul argumentelor raționale. Argumentarea rațională pleacă dela ideea de Dumnezeu, obținută pe cale revelațională, nu spre a o crea rațional, sau transforma într'un sistem noetic, cum ar vrea liberalii protestanți, ci spre a o baza și dovedi numai.

În această „*dovedire numai*“ constă toată rațiunea de existență a argumentelor raționale.

„A argumenta existența lui Dumnezeu înseamnă, astfel, a arăta înaintea forului rațiunii proprii, precum și înaintea necredincioșilor, că avem cauze suficiente raționale de a atribui ideii subiective a lui Dumnezeu, ce o avem în intelectul nostru, realitate obiectivă. Argumentele pentru existența lui Dumnezeu au fost totdeauna o încercare de a afla puntea dela subiectivitatea credinței în obiectivitatea realității, de-a arăta, că credința în existența lui Dumnezeu nu e o ficțiune subiectivă, un produs al spiritului omenesc, ci are realitate obiectivă, afară de spiritul omenesc. Dacă au arătat aceasta, atunci și-au ajuns scopul, și-au probat puterea pe deplin.“²

Argumentele pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu nu sunt de dată și creație recentă. Ele pot fi aflate și la filosofii păgâni, dintre care: *Anaxagora* cunoștea acum argumentarea cauzală nomologică, deducând din ordinea din lume existența unui organizator; *Aristotel* căuta originea mișcării

¹ Vezi observațiile filosofului *Iacobi* (*Theologische Studien und Kritiken*, 1875) considerate, după justa lor valoare, de către: V. Găina, *Argumentul cosmologic și fizico-teologic, sau teleologic pentru existența lui Dumnezeu*, Cernăuți, 1901, p. 17 sq.

² V. Găina, *o. c.*, p. 32.

într'un cauzator imobil, iar *Socrate* atribuia lui Dumnezeu minunata proveniență a ordinei morale.¹

Apologeții creștini din epoca patristică apoi, foloseau cu predilecție dovezile naturale și argumentarea cauzală, pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu, fără o expunere specială, sau sistematică a acestor argumente.

Scolastica însă, dezvoltă cu deosebită amploare aceste argumente, până aproape de pericolul raționalizării credinței, inventând noi argumente (*Anselm de Canterbury*), sau întemeindu-le mai bine pe cele vechi (*Toma d'Aquino*).

Cu evul mediu începe însă și combaterea argumentărilor raționale, prin obiecțiunile mistice contra rațiunii (*Eckart*).

Adevărata piatră de încercare a acestor argumente a fost însă *criticismul kantian*. Criticismul kantian demonstrează că judecățile noastre sunt relative și subiective, ele nu cunosc noumenalul lucrurilor, cu atât mai puțin transcendentalul.²

„Kant păstrează neștirbită existența noumenalului, a realității metafizice, fundamentul oricărui fenomen, ca și al conștiinței în genere, sau transcendente. Lucrul în sine e alfa și omega criticii rațiunii pure. Lucrul în sine are întâiu o semnificație negativă: el nu poate fi obiect de intuiție sensibilă. E un adevăr analitic. El are și o semnificație problematică: poate fi, cum s'a văzut, obiectul unei *intuiții intelectuale*, al unei intuiții creatoare pe care n'o poate avea decât „intelectul originar“ al lui Dumnezeu. Pentru noi care nu posedăm decât un intelect discursiv, legat inevitabil de receptivitatea sensibilă, lucrul în sine rămâne în esența lui un X inaccesibil cunoștinței *teoretice*. Ca atare lucrul în sine e un „concept-limită“ (*Grenzbegriff*), care îngrădește pretenția cunoștinței sensibile de a fi expresia singurei realități posibile, dar îngrădește și pretenția cunoștinței intelectuale de a crea obiectul ei și deci de a-l cunoaște

1 V. Găina, *Arg. cosm.*, p. 37 sq.

2 Cf. Ion Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, București, 1936, p. 84 sq.; Mircea Florian, art. *Immanuel Kant*, în *Istoria filosofiei moderne — Omagiu I. Petrovici*, vol. II, București, 1938, p. 98; Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, p. 110 sq.; P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I. *Criticismul kantian*, București, Acad. Rom. 1941, p. 246 sqq.

adecvat. Kant nu recunoaște omului o intuiție intelectuală, sau un intelect intuitiv, cum vor admite apoi idealiștii Fichte și mai ales Schelling, iar azi realistul Bergson.³

Examinând apoi, critic pretențiile gândirii pure de a ajunge la transcendent, Kant folosește distructivă sa dialectică transcendentă. Argumentele, pe care el le admitea în parte, la început (atg. ontologic, cosmologic și fizico-teologic, sau finalist, dintre care cel cosmologic, singurul, cu valoare demonstrativă), nu se mai pot susține.

Cunoașterea realității transcendente este imposibilă rațiunii omenești. Ceea ce încearcă rațiunea: a ajunge în sfera transcendentă, nu este decât o iluzie; teologia realizează apoi *personifică* ideea de Dumnezeu, într'o ființă *ens originarium, ens entium, ens summum, ens realissimum*.⁴

Cât privește demonstrarea existenței lui Dumnezeu, Kant consideră fiecare argument în părțile sale cele mai slabe și le refuză, rând pe rând, ca nule și neavenite.⁵

Argumentele raționale, astfel, referitoare la domeniile transcendente ale ființei divine, nu pot avea valoare, deoarece astfel de cunoștințe, atunci când nu sunt false, sau regretabile amfibolii (confuzii), sunt imposibile spiritului omenesc.⁶

Alta este pentru Kant ușurința cugetării și cu totul alta însăși existența cugetată ca atare. Rațiunea poate cugeta fenomenal, nicidecum noumenal, sau transcendental.⁷

În asemenea condiții, metafizica tradițională, nu numai că nu ne poate spune nimic sigur, nimic întemeiat, asupra niciunui din obiectele a căror cunoștință își propune să ne-o dea, dar nu ne poate nici măcar dovedi existența lor. Suntem, astfel, nu numai în drept, ci pur și simplu obligați s'o considerăm ca

1 Florian, *Kant*, p. 104.

2 În: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, apărută în 1763. Vezi apoi: Negulescu, *Ist. filos. cont.*, vol. I., p. 259, 265.

3 *Kritik der reinen Vernunft*, ediția Erdmann, p. 457 sqq.; în trad. rom. a lui T. Brăileanu, pp. 482—512. Vezi și: I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, p. 161 sqq.

4 Cf. Florian, *Kant*, p. 121.

5 *Ib.*, p. 118.

imposibilă. Ca imposibilă, se înțelege, pe terenul rațiunii pure, sau speculative, adică în domeniul cunoașterii teoretice. În această privință, rezultatul ultim al Criticii rațiunii pure este hotărât negativ.¹ Abia „Critica rațiunii practice” va postula, pe cu totul alte baze raționale, existența necesară a lui Dumnezeu: „Dacă ne întrebăm, acum, mai departe, de ce atârână ordinea generală a fenomenelor naturii, ajungem, fără să vrem, la acea „idee a rațiunii”, de care ne-am ocupat, din punct de vedere speculativ, în Dialectica transcendentă, din Critica rațiunii pure. La ideea, anume, a Necondiționatului ultim, la care suntem siliți să ne oprim, în seria condiționărilor succesive, ce ne servesc, ca să ne explicăm, potrivit cu forma apriori a cauzalității, fenomenele Universului. Iar acel Necondiționat ultim, care condiționează totul, fără să fie el însuși condiționat de nimic, ni-l închipuim, potrivit cu structura minții noastre, ca trebuind să fie o Ființă supremă, atotputernică, atotînțelegătoare și, de vreme ce reprezintă perfecțiunea însăși, de o bunătate fără margini, — adică un Dumnezeu. Din nefericire, rațiunea pură, care ne procură această idee, nu ne poate dovedi și realitatea obiectului ei. Această posibilitate ne-o dă, acum, rațiunea practică, silindu-ne să credem în existența lui Dumnezeu, fără de care acordul ce ne preocupă nu s'ar putea realiza. Ordinea fenomenelor naturii, cu care trebuie să se acorde intențiile noastre, se datorește, — după ideea la care ne obligă să ne oprim rațiunea pură, — lui Dumnezeu. Iar Dumnezeu, trebuind să fie de o infinită bunătate, n'a putut să întocmească ordinea, de care e vorba, decât așa încât să facă posibil acordul ce constituie, cum am văzut, binele suprem. Numai Dumnezeu, în adevăr, poate pune de acord lumea fizică, ce nu stă în puterea noastră, cu lumea morală, ce atârână, e drept, de noi, dar nu se poate realiza fără un asemenea acord. Numai Dumnezeu adică poate face ca buna purtare (das Wohlverhalten) să aibă ca urmare buna stare (das Wohlbefinden) și să împace, astfel, virtutea cu fericirea. Din toate aceste considerații rezultă, în sfârșit, pentru rațiunea practică, necesitatea absolută de a „postula”, cum zice Kant, existența lui Dumnezeu, pe baza principiului pe care l-am admis dela început, ca o axiomă a minții noastre, că existența unui lucru dovedește, prin

¹ Negulescu, *Ist. filos. cont.*, vol. I, p. 269.

ea însăși, existența condiției *sine qua non* de care atârână posibilitatea ei. În adevăr, Universul există, cu cele două părți constitutive ale lui, — cu lumea fizică, a cărei realitate o constatăm cu simțurile, și cu lumea morală, a cărei realitate o constatăm în conștiința noastră. Iar pentru ca existența lui să nu fie contradictorie, trebuie, neapărat, ca cele două lumi care îl alcătuiesc să se acorde una cu alta, spre a realiza armonia ideală, care nu poate lua un caracter omenesc decât cu condiția să aibă, mai întâiu, un caracter cosmic. Iar condiția ultimă a posibilității unui asemenea acord este existența lui Dumnezeu.¹

În ultimă instanță, astfel, legea morală, prin conceptul, bunului suprem, ca obiect și scop final al rațiunii pure practice duce la religie.² Religia aceasta însă, nu mai are un Dumnezeu personal, ci unul cu existența postulată, de aceea noua religie kantiană va fi o formă de religie hibridă, numai rațională, numai subiectivă, care nu se mai întemeiază pe revelație, sau cu însăși cuvintele filosofului: „*eine Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*”.

Loviturile acestea le resimte argumentarea rațională a existenței personale a lui Dumnezeu din greu, dar nu sunt de natură a o desființa cu totul. Temeiurile false kantiene sunt dovedite ulterior, iar argumentele raționale pentru existența lui Dumnezeu cunosc o nouă și victorioasă dezvoltare.

Un timp, e drept, filosofia este tributară ideilor kantiene, astfel că și atitudinile filosofilor postkantieni, față de argumentele raționale pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu, sunt identice. Așa, Dumnezeu va deveni o ficțiune (heuristică) a spiritului pentru Schelling și tot așa, mai târziu, pentru Hans Vaihinger³ și Miguel Unamuno⁴; pentru Hegel ele vor fi argumente ideale pentru dovedirea Dumnezeului său panteist; pentru Feuerbach nu vor fi decât geniale proiectări ale spiritului omenesc în afara sa și într-o ideală ipostasă, înspre care ar tinde.⁵

¹ Negulescu, *Ist. filos. cont.*, vol. I, p. 326 sq.

² *Crit. raț. pract.*, trad. de Amzăr și Vișan, p. 115; citat și de: Negulescu, *Ibid.*, p. 328.

³ *Die Philosophie des Als-Ob*, IV Aufl., Leipzig, 1928, p. 745 sq.; 750 sq.

⁴ *Le sentiment tragique de la vie*, VII éd., 1937, p. 5 sq.

⁵ Cf. V. Găina, *Arg. cosm.*, p. 43.

Dar, argumentarea existenței personale a lui Dumnezeu va fi complet desființată în *filosofia pragmatistă*, întemeiată de filosoful american W. James († 1910).

După această filosofie, care nu se conduce decât după fapte, adevărul nu valorează decât în măsura utilității sale. „O idee care ne folosește, cu care triumfăm în viață, sau cel puțin care ne e sufletește binefăcătoare este o idee care se verifică, e deci adevărată. Ideea de Dumnezeu este, astfel, o noțiune valabilă, fără a se mai recurge la demonstrațiile clasice ale existenței lui Dumnezeu”.¹

Și totuși la baza însușirii acestui adevăr stă consimțământul unanim verificat asupra lui. Se poate întâmpla și surpriza pragmatistă a însușirii unui fals adevăr util, dar cele din categoria ideii de Dumnezeu fac parte dintr'un patrimoniu precis conturat. „Pragmatismul presupune și dănsul în mod latent vechea teorie — spontană și naturală — a adevărului, să-i zicem teorie clasică, și e suficient să ne dăm seama că de multe ori condiția conștientă a succesului este convingerea prealabilă că există o concordanță între ideea ta și realitate. Oare credința în Dumnezeu ar mai fi dânsa binefăcătoare pentru sufletul celui credincios, dacă acesta n'ar avea convingerea profundă, că ideea lui despre Dumnezeu nu este o simplă ficțiune, ci corespunde cu realitatea? Sau cu alte vorbe, ar mai exista valoarea pragmatică a ideii de Dumnezeu, în cazul când credinciosul n'ar concepe adevărul, după teoria clasică?”²

În mijlocul acestor mentalități filosofice, *scientismul*, care se naște acum și se dezvoltă, este pe deplin ateu.

De curând însă, se manifestă și o atitudine mai temperată, apoi din ce în ce mai pozitivă față de aceste argumente, atât de disputate.

Acest nou curent, inaugurat de *Herbart*, este susținut viu de *Trendelenburg*, *Ulrich* și *Lotze*, alături de care pășesc vioiu teologii rom. catolici și protestanți mai noi.³

1 I. Petrovici, *Problema adevărului*, în *Gândirea*, An. XX, Nr. 7, Septembrie 1941, p. 346.

2 *Ib.*, p. 347.

3 Cf. V. Găina, *Arg. cosm.*, p. 45. Vezi o frumoasă conferință asupra personalității divine, la: E. Luthardt, *Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums*, VIII Aufl., Leipzig, 1873, p. 30—32.

Spiritualismul și *neospiritualismul*, *neoscolasticismul* și *neolomismul* sunt apoi, victorii manifeste atât pe teren filosofic cât și pe teren teologic, în argumentarea rațională a existenței personale a lui Dumnezeu.

Pe teren al științelor exacte profane, scientismul ateu este detronat de o pleiadă de filosofi și savanți cu renume mondial *Bergson*, *Poincaré*, *Boutroux*, *Paul Bourget*, etc.¹

Nesistematizate, la început, și enumerate fără nex organic argumentele sunt, în sfârșit, științific încheiate în sistem, clasificate și împărțite în clase și categorii.

Pentru împărțirea lor s'a considerat: fie natura faptului care servește ca punct de plecare în argumentarea rațională (lume = cosmologice — psihologice — morale = *Boulenger*), fie principiul călăuzitor (apriorism ontologic, cauzalitatea), fie importanța lor intrinsecă, sau vechimea.²

Niciuna dintre aceste împărțiri nu este perfectă, deoarece nu sunt deplin cuprinzătoare a tuturor argumentelor, nici deplin justificatoare a cuprinderii lor, altele nici chiar al felului lor de împărțire.

Împărțirea noastră, departe de a fi și ea perfectă, țin seama atât de dovezile oferite de om, în deplinătatea ființei sale cât și de cele oferite de lume, considerată din toate punctele de vedere, ține seamă apoi de principiile conducătoare în argumentare, deci de felul argumentării, cât și de cât mai fericit

1 Imbucurătoare roade se pot vedea și la noi. Vezi frumoase concluzii științifice, pentru realitatea existenței lui Dumnezeu, la: Șt. Bogdan, *Între credință și știință*, în *Conferința*, An. V, Nr. 4, București, 1941, p. 8—14.

2 Fr. Hettinger, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie, oder Apologetik*, 8. Aufl., Freiburg im Br., 1888, p. 49, împarte dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu în următorul mod: „Das Dasein Gottes wird bewiesen: a) aus der Geschichte; b) durch die Betrachtung des Universums und besonders c) des menschlichen Geistes“.

M. Chossat, în art. *Dieu (son existence)*, în *Dict. de théol. cath.*, t. IV, Paris, 1924, col. 941 sqq., aprobă împărțirea kantiană a argumentelor clasice pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu în două: *argumentul cosmologic*, sau al contingenței și cel fizico-teologic, sau al finalității, în consecință reduce și el toată argumentarea rațională a existenței lui Dumnezeu la două căi: a) calea cauzalității eficiente și b) calea cauzalității finale.

alegere a punctului de plecare, pentru o asigurată ajungere la țintă.

Vom împărți, astfel, argumentele pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu, după cum baza de argumentare va fi ontologică — apriorică, sau causală — aposteriorică, în:

Cap. I. *Argumentarea ontologică a existenței lui Dumnezeu.*

Cap. II. *Argumentarea causală (etiologică) a existenței lui Dumnezeu.*

CAPITOLUL I

Argumentarea ontologică a existenței
personale a lui Dumnezeu

Argumentarea ontologică a existenței personale lui Dumnezeu pleacă numai dela forul intern rațional. Pof

Ea se numește ontologică, pentru că ajunge la existența lui Dumnezeu dela conceptul sau ideea (*ὁ λόγος*) minții noastre despre acea ființă (*τὸ ὄν*) care se numește Dumnezeu, sau cu alte cuvinte, pentru că pleacă dela conceptul sau ideea despre ființa lui Dumnezeu, dela *ὀντολογία τοῦ θεοῦ*.¹ Pof

Ideea de Dumnezeu este aflată și cercetată ontologic numai în cuprinsul sufletesc al omului, de unde ea este exteriorizată cu concluzii existențiale reale (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*).

Metoda utilizată în tot decursul acestei argumentări este metoda apriorică (via aprioristica).² Apriorismul acesta deosebește radical această argumentare de argumentarea cosmologică, care folosește aposteriorismul causal.

Abstracția pură a concluziilor, cât și unele defecțiuni logice subtile, dar nu „vicii incurabile”,³ fac ca această argumentare să fie dificilă pentru adepții misticismului filosofic, sau ontologismului filosofic.

§ 1. Argumentul ontologic

Argumentul ontologic pleacă, în dovedirea existenței lui Dumnezeu, dela *ideea de perfect*, care există în intelectul nostru.

Această existență a perfectului în internul nostru este demonstrată de comparațiile, ce omul le poate face, bazat pe ideea de perfect (luată drept corectiv), cu imperfectul care există sub atâtea fețe în lume.

¹ Eus. Popovici, *Capetele de 'ntăin ale Teologiei fundamentale sau Apologetice*, manuscris lit. Cernăuți, 1897, p. 33 sq.

² Cf. J. Schwetz, *Theologia fundamentalis seu generalis*, ed VII, t. I, Viennae, 1882, p. 18.

³ Cf. B. Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, III éd., Mulhouse et Paris, 1938, p. 104.

Existența ideii de perfect din intelectul nostru trebuie deci să aibă un echivalent în realitate, altfel nu am avea-o nici noi în sufletul nostru și nici nu ar putea fi denumită perfectă, lipsindu-i existența.

Deci: *Dumnezeu există*, fiind corespondentul real al acestei idei din intelectul nostru.

Perfectitudinea ideii cuprinde, astfel, în sine și existența reală, nu numai logică, conchizând dela existența logică a ideii de perfect la existența personală a lui Dumnezeu, fiindă cea mai perfectă. „Existența lui Dumnezeu este scoasă din noțiunea de Dumnezeu, existența reală a lui Dumnezeu este dedusă noțional din conceptul abstract de Dumnezeu”.¹

Paternitatea acestui argument aparține teologului *Anselm de Canterbury*.

Expunerea argumentului este cuprinsă de scrierea sa: *Proslogion*.

Anselm de Canterbury pleacă, în argumentarea sa, dela cuvintele sf. Scripturi: *Dixit insipiens in cordo suo: non est Deus*.

El încearcă să dovedească contra lui, că Dumnezeu există pentru toate mințile.

„Despre Dumnezeu, noi credem că este o ființă mai mare decât oricare alta (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*). Existența acestei ființe noi o avem mai întâi în intelectul singur (*in intellectu solo*). Dar, întrucât ea ar fi prejudiciată în perfectitudinea sa, dacă n'ar exista și în realitate, — n'ar putea fi ființa cea mai mare, întrecând-o cea reală, — ea trebuie să existe și în realitate”.²

¹ Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, p. 67. Cf. Negulescu, *Ist. filos. mod.*, vol. I, p. 262.

² J. Bainvel, *Argument de saint Anselme*, în *Dict. théol. cath.*, t. I₃, Paris, 1931, col. 1351 sq. I. Savin, *Apologetica*. Vol. II: *Existența lui Dumnezeu*. Partea I: *Proba ontologică*, București, 1940, p. 58. Textul latin al argumentării anselmiane este următorul: „At certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim, quo maius cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo, quo maius cogitari non potest, maius cogitari potest (sc. id, quod tale sit etiam in re). Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re”. *Proslogium*, cap. 2.

„Oricât de multe, de mari, de frumoase calități ar avea, în gândirea noastră, un lucru, neexistența lui i le anulează, în realitate, pe toate, fiindcă nu pot servi la nimic. Dar dacă Dumnezeu este perfect, — și nu poate fi gândit altfel, — atunci existența lui e necesară, Dumnezeu „trebuie” să existe”.¹

Subt argumentul ontologic al lui Anselm de Canterbury se va înțelege, astfel, argumentul, care trece dela idee la ființă (de aceea ontologic, sau a simultaneo), sau care încearcă a dovedi existența lui Dumnezeu, plecând dela ideea de Dumnezeu la existența sa obiectivă.

„Ca punct de plecare, un fapt psihologic: Eu am ideea unei ființe, care răspunde definiției nominale a lui Dumnezeu, subt o formulă, sau subt alta (a fi cel mai mare ce se poate concepe, a fi perfect, a fi necesar). Ca punct de sosire, eu conchid logic existența reală a ființei reprezentate prin această idee. Ca procedeu, analiza chiar a acestei idei unice în genul său prin proprietatea de a avea ca obiect o ființă necesar reală. Iată argumentul anselmian. Intr'un cuvânt, el conchide, prin analiza ideii constatate, la existența obiectului gândit”.²

Curând, după apariția *Proslogion*-ului, călugărul Gaunilo, apără pe nebunul meditativ, într'o lucrare a sa: „*Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*” și atacă argumentarea anselmiană cu aceleași obiecțiuni, cu care mai târziu va ataca acest argument Toma de Aquino, Gassendi și I. Kant.

Gaunilo contestă folosirea logică a premiselor de bază, care intră în argumentarea anselmiană: ideea de Dumnezeu și ideea de existență.

Ideea de Dumnezeu, definită conceptual ca: „ființa decât care alta mai mare nu poate fi”, nu obligă decât pe credincios, dar nu obligă nicidecum pe necredincios și ateu.³

Dar, nu numai atât: noi nici nu putem cugeta cu mintea noastră o ființă, care este deasupra cugetării noastre și nici nu ne putem veni în ajutor pe altă cale, aflând ceva asemănător.⁴

¹ Negulescu, *Ist. filos. mod.*, vol. I, p. 262.

² J. Bainvel, art. *Argum. de s. Anselme*, col. 1356.

³ În răspunsul dat de Anselm lui Gaunilo: *Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente*, c. V.

⁴ *Lib. pro insip.*, c. VI.

Cât privește existența sa reală, ea nu se poate dovedi: ideea de Dumnezeu fiind o definiție conceptuală și riguros mintală, ea nu poate avea corespondent în realitate.

Spre ilustrarea acestor afirmații, călugărul Gaunilo ne dă celebrul exemplu cu *insula Atlantis*, mai frumoasă și bogată decât toate insulele, posibilă de cugetat mintal ca existentă, dar neexistând de fapt în realitate.¹

Contra acestor obiecțiuni, Anselm răspunde în mai multe rânduri (*Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente, Argumentum pro insipiente*), peste tot însă el păstrează atât ideea despre Dumnezeu, ca ființa cugetată (*in intellectu solo*) mai mare decât oricare alta, cât și ideea de existență reală (*in re*), decurgând dela cea ideală, absurdă, dar necesară pentru formularea anselmiană a argumentului.

Dacă peste tot în argumentarea anselmiană avem de-aface cu un *apriorism logic*, *ontologismul metafizic* nu există în această argumentare, nici nu-i aparține.

Anselm nu deduce existența lui Dumnezeu din intuiția ființei divine (cale ontologică), ideea de Dumnezeu fiind pur formală nu poate avea fond ontologic, ci din considerarea rece a legilor logice și a obligațiilor lor pentru toată lumea.

Anselm căuta, astfel, o obligație apriorică pen ru toate mințile în privința existenței lui Dumnezeu, nu una ontologică.

Acuzele posterioare, cât și exagerările adepților (psihologismul, ontologismul, chiar aposteriorismul) nu îi aparțin.

Deși a realizat formal o argumentare apriorică, realitatea însă, începând cu călugărul Gaunilo și sfârșind cu I. Kant, s'a opus traducerii acestei existențe și personificării sale.

Apriorismul metafizic, astfel, formează genialitatea, dar și defecțiunea argumentării anselmiane.

Admis de credincioși, argumentarea deține toată puterea sa de convingere; refuzat de atei, argumentarea nu se poate susține, din lipsa de baze empirice și cade.

Ceea ce aprobă realismul: realitatea conceptuală determină realitatea obiectivă, refuză empirismul, după care existența este

¹ *Lib. pro insip.*, c. IV.

complet diferită de lumea ideilor, fiind criteriul esențial al oricărei experiențe empirice.

Deci, argumentarea anselmiană este valabilă numai în domeniul concepției metafizice și formulată numai ipotetic, așa ca admiterea ipotetică a existenței logice să atragă după sine admiterea existenței reale, refuzarea existenței logice (bazei metafizice) să atragă după sine desființarea atee a argumentării.¹

Rezultă din toată expunerea argumentării anselmiane, că această argumentare este de o neprețuită edificare și putere de convingere pentru mințile cradincioșilor, nulă ca valoare pentru cele rău interesate și contrare ale ateilor.

Formularea silogistică² corectă a argumentării anselmiane ar fi următoarea:

- I. Numai în intelectul nostru există ideea unei ființe atotperfecte divine.
- II. Totul ce este atotperfect trebuie să existe și în realitate, (altfel nu ar mai fi perfect).
- III. Dacă totul ce e perfect trebuie să existe în realitate, atunci și ființa divină, cugetată ca atotperfectă, există și în realitate.
- IV. Sau: Dacă ce e atotperfect există cu certitudine, atunci și atotperfectul absolut există și'n intelectul nostru și în realitate.

Din ipotetica existenței logice nu se poate deduce nici-decum o concluzie categorică, sau iusivă. Concluziile categorice și iusive au fost în de altfel și centrele de scandală și negație ale tuturor adversarilor acestui argument, care, fie că, necuprinzând existența în ideea absolută a lui Dumnezeu, acuzau argumentul că consideră existența ca o calitate, deci fără valoare demonstrativă, fie că acuzau argumentarea de un sofistic „*saltus in probando*”, prin trecerea bruscă, fără intermediar, dela existența ideală la cea reală.

¹ Cf. I. Savin, *Arg. ontol.*, p. 73.

² Silogismul este un raționament format din trei propozițiuni, dintre care dacă se admit primele două sau premisele — majora și minora — în înălțuirea lor logică, cea de-a treia — concluzia — urmează necesar.

Dintre formulările ulterioare ale acestui argument, pe veche bază anselmiană și'n liniile de conduită și gândire creștină, mai cunoscute sunt cele ale lui *Descartes* și *Bossuet*.

Descartes caută să bazeze însăși existența ideală a lui Dumnezeu, aflată în sufletul nostru. După teoria ideilor sale în-născute, ideea de Dumnezeu este în-născută (*idea innata est*) de către o ființă egală în perfectitudine cu ideea, pe care o înti-părește (în sufletul nostru).¹

Această idee nu poate veni în sufletul nostru dela o ființă mărginită, nici nu poate fi creația noastră, în sufletul nostru aflându-se destule limite și contingențe. Mai mult, existența, după *Descartes*, este inseparabilă de esența divină, care nu poate fi cugetată în abstracția nonexistenței.²

Existența lui Dumnezeu este impusă, astfel, de filosofia cartesiană cu necesitate.³

Numai un Dumnezeu real, care există în realitate, a pus sigiliul său ideal în sufletele noastre, după cum artistul își imprimă personalitatea în opera sa.⁴

Bossuet adaugă mai multă claritate argumentării, când se întreabă: „De ce n'ar fi Dumnezeu? Oare din cauza perfectitudinii sale? Oare perfectitudinea e o piedică în calea existenței sale? Din contră, perfecțiunea este însăși rațiunea existenței sale. De ce ființa căreia nimica nu-i lipsește nu ar exista, mai curând decât ființa căreia îi lipsește ceva?”⁵

Și după *Gaunilo* însă, considerat drept primul adversar serios, argumentarea anselmiană înregistrează opoziții vehemente și dușmani declarați.

Așa, *Toma d'Aquino* ridică serioase obiecțiuni contra argumentării anselmiane. După ce expune, mai întâiu, argumentarea ontologică, *Toma d'Aquino* impută din punct de vedere formal-

1 *Descartes, Oeuvres philosophiques*, publiées par Aimé Martin, Paris, 1852; *Discours sur la méthode*, quatrième partie, p. 44.

2 *Réponses aux secondes objections*, ibid., p. 117 sqq.; 122 sqq.

3 Cf. Fr. Bouillier, art. *Descartes*, în *Dict. des sciences phil. de Franck*, II éd., Paris, 1875, p. 365.

4 *Méditation troisième*, quatrième, cinquième, p. 73 sqq.

5 *Première élévation sur les mystères*.

logic renumitul său: „*sallus in probando*“, după care nu se poate sări dela lumea ideală a lucrurilor la lumea reală.¹

Dar nu numai atât, însăși metoda întrebuițată de argumentarea ontologică este condamnată de *Toma d'Aquino*, fără putință de apel.

Toma d'Aquino nu admite demonstrarea existenței lui Dumnezeu decât prin efecte (*per effectum*), sau pe cale aposteriorică, apriorismul este înlăturat ca ineficace.²

Gassendi se ridică contra ideii de Dumnezeu și valorii argumentului formulat de *Descartes*, pe baza teoriei ideilor în-născute.

Scrierile lui *Descartes* sunt pline de polemica dusă contra lui *Gassendi*.³

Spinoza expune argumentul ontologic, în conformitate cu teoriile sale panteiste: „Dumnezeu, sau substanța constând din infinite atribute, dintre care fiecare exprimă o esență eternă și infinită, există necesar”.⁴

Rezultatul acestui argument, care adună esențele eterne într'un Dumnezeu fictiv, cu existență necesară, este astfel pe de-a întregul panteist, neavând nimic și nedovedind nimic din punct de vedere teist creștin.

„Dumnezeul — substanță a lui *Spinoza* e un concept gol, din a cărui existență — și întrebare este dacă i se poate măcar adăuga acest atribut al existenței — nu poate rezulta nimic în favoarea unei concepțiuni teiste, singură, în cadrul căreia se poate vorbi de existența reală a unei ființe absolute în sens religios. Panteismul spinozist e mai degrabă un ateism deghizat, așa că existența ce s'ar atribui și dovedi unei ființe supreme, nici n'ar avea de fapt ce că reprezintă. A demonstra că nimicul sau golul există și încă în chip necesar și absolut, e totuna cu a nu dovedi nimic, sau cel mult a face dovada infructuoasă a inexistenței.”

1 *Summa contra gentiles*, P. I, 10 sq.

2 *Summa theologiae*, art. 1, al. 3. Art. 2, conclusio: *Deum esse quavis non apriori, a posteriori tamen demonstrari potest, ex aliquo ejus, notiori nobis, effectu*.

3 J. Bainvel, *Argum. de s. Anselme*, col. 1354.

4 *Ethica*, th. XI: „*Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit*”.

oricăror dovezi raționale — fie ele și „more geometrico“ demonstrate. Filosofia lui Spinoza ni se prezintă, sub acest raport, ca unul din cele mai clasice exemple.¹

Leibniz completează puterea de convingere a acestui argument, considerând ființa divină prin prisma posibilității. *Posibilitatea* este noul element, prin care Leibniz întărește demonstrarea ontologică, luminând totodată existența ființei supreme, despre care este vorba.²

Căci, odată existența acestei ființe supreme posibilă, existența sa reală e ca și dovedită.

Așa, un expresiv pasaj din *Monadologia* lui Leibniz spune: „Astfel Dumnezeu singur, sau ființa necesară, are acest privilegiu: el trebuie să existe, dacă el este posibil. Și cum nimic nu poate împiedica posibilitatea celui care nu cuprinde nicio limită, nicio negație și, prin urmare, nicio contradicție, aceasta ajunge pentru a cunoaște existența lui Dumnezeu *a priori*“.³

Kant reînnoește obiecțiuni vechi și adaugă obiecțiuni noi, de o vehemență fără egal, contra acestui argument, contestându-i orice valoare demonstrativă și declarându-l ca nul: „Cu dovada ontologică (cartesiană), atât de renumită, care vrea să demonstreze prin concepte existența unei ființe supreme, e pierdută toată munca și truda, și un om ar putea într-adevăr deveni, din simple idei, tot așa de puțin mai bogat în cunoașteri, ca și un comerciant în avere, dacă pentru a-și îndrepta situația, el ar vrea să adauge stării casei sale câteva zeruri“.⁴

Între cugetare (lumea ideală) și realitate (lumea reală) există, după criticismul kantian, o prăpastie mereu deschisă, peste care rațiunea născând nu poate trece.

Cu rațiunea, omul nu poate ajunge nici la cunoștința noumenalului lucrurilor, dar încă la cunoașterea transcendentalului. Afirmarea anselmiană, a existenței ideale și a transpunerii ei în realitate, este astfel o iluzie, după cum iluzie este să-mi

1 I. Savin, *Argum. ontol.*, p. 100.

2 *Monadologie*, § 45.

3 Cf. Nourrisson, *La philosophie de Leibniz*, Paris, 1860, p. 120 sqq.

4 *Kritik der reinen Vernunft*, trad. rom. a lui T. Brăileanu, p. 497.

închipuesc, că am 100 de taleri în buzunar și de fapt să nu-am! Urmează că închipuirea mea i-a creat?¹

„Conceptul despre o „ființă absolută“ ca și cel al „lucrului în sine“, deși necesare pentru cugetare, depășind însă formele posibile ale cunoștinței, nu pot fi cunoscute. Ele pot fi *postulate* de rațiune, împreună cu alte idei, ca *principii regulative*, în vederea sistematizării datelor experienței, dar atât. Ele nu conțin vreo realitate obiectivă, nici nu aparțin sferei existenței. În tendința ei pentru stabilirea celei mai cuprinzătoare unități, rațiunea poate postula și ideea unei ființe supreme, ca un ultim temei de încheiere a tuturor lucrurilor, dar aceasta nu e decât o simplă idee regulativă, o ficțiune logică. Căci nu tot ceea ce cugetă rațiunea — chiar cu necesitate — aparține realității“.²

După înflorirea acestui argument sub Descartes și însușirea (cât și profesarea sa) de toți realiștii moderni (existența ideală corespunde în realitate), prin Kant el cunoaște nimicirea sa totală, cu toate viitoarele simpatii ale lui Hegel față de acest argument: „Argumentarea ontologică posedă aparența unei demonstrații geometrice — așa credea Descartes. Dacă definim pe Dumnezeu ca *ens perfectissimum*, sau *realissimum*, se înțelege că e o contradicție a gândi pe Dumnezeu ca neexistând, întocmai cum e contradictoriu a gândi că triumphiul nu are trei unghiuri. Eroarea argumentului stă în transformarea necesității de gândire în necesitate a lucrurilor (existențială). Din conceptul de „ființă perfectă“ decurge doar că trebuie s'o gândim ca existentă — existența e o perfecție — nu însă că și există real. Din conceptul de Dumnezeu decurge necesar *gândirea* existenței, nu însăși existența“.³

Critica rațiunii pure a lui Kant are drept rezultat paradoxul: eliminarea rațiunii din actul de cunoaștere. Este ceea ce, pentru kantianism, formează punctul de glorie (înlocuirea subiectivului prin obiectiv), dar și punctul vulnerabil, întrucât, eliminându-se legile logice subiective de cunoaștere, legile obiective

1 I. Savin, *Arg. ontol.*, p. 138. Cf. V. Găina, *Arg. cosm.*, p. 41; I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, p. 161; Negulescu, *Ist. filos. mod.*, vol. I, p. 263.

2 I. Savin, *Argum. ontol.*, p. 138.

3 Florian, *Kant*, p. 119.

ale inteligenței, admise de Kant, ca măsură a cunoașterii, ar fi moarte.¹

Ar fi de tot interesant răspunsul kantianismului la întrebarea: Dacă este posibilă o cunoaștere fără colaborarea legilor raționale, sau dacă bazele obiective ale inteligenței ar refuza ideea de Dumnezeu? Iar dacă ar admite-o, atunci existența ei reală ar fi o destul de neplăcută încurcătură în sistemul kantian.

Oricum: ideea ideală subiectivă are corespondent într-o idee reală subiectivă (nu obiectivă) — argumentul ontologic este, astfel, admis ipotetic și subiectiv (cel puțin) chiar de Kant.

Pentru noi însă, odată ideea ideală de Dumnezeu admisă, corespondentul ei în realitatea obiectivă este evident, întrucât existența este cuprinsă în absolutul divin, care, fără existență, nici nu ar putea fi cugetat aprioric.

Hegel, cu panlogismul său, identifică divinitatea cu ideea logică, obținută pe cale dialectică, prin teză și antiteză (afirmație și negație). Din această idee, apoi, se desfășoară întreaga realitate, care este identică cu cugetarea divină, dar nicidecum însăși divinitatea. Este clar, deci, sensul panlogist hegelian, complet deosebit de panteismul spinozist.²

Deși nu va accepta trecerea silogistică dela idee la obiect, totuși Hegel va formula strălucit argumentul ontologic, care va cunoaște la el una dintre cele mai magnifice utilizări raționaliste. E explicabilă, de aceea, și simpatia teologilor față de realismul hegelian.

Hegel, formulând argumentul ontologic, leagă inseparabil existența lui Dumnezeu de ființa Sa. Una și alta nu pot fi cugetate decât împreună: ființa supremă și absolută divină cuprinzând în sine existența sa evidentă și sigură.³

Peste abstragerile hegeliane dela severitatea kantiană însă, argumentul are de suferit.

1 Cf. Chr. Schreiber, *Kant und die Gottesbeweise*, Dresden, 1922, p. 36 sqq.

2 *Logique*, P. I, § 51, trad. Ed. Vera, t. I, Paris, 1859, p. 822. Vezi și: I. Nisipeanu, *Hegel și filosofia religiei*, în *Revista de filosofie*, vol. XVI (seria nouă), Nr. 3—4, 1931, p. 291 sqq.

3 *Encyklopädie*, § 51. Vezi și: H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, vol. II, Paris, Alcan, 1924, p. 186 sq.

Perioada postkantiană e plină de tumultul negărilor materialiste ale sîngei hegeliane: *Feuerbach*, *Strauss*, *Marx*, etc., de reacțiile pozitivistice ale lui *Auguste Comte* și adepților săi, cât și de mai temperatele reînvieri ale idealismului kantian. O nouă tendință de odihnire spiritualistă și de credință teistă începe a se ivi, pentru care militează cu timiditate un *Victor Cousin*, sau un *Hermann Lotze*.¹

La *Victor Cousin* aflăm expresii dintre cele mai frumoase, cu privire la existența ideală. E drept, că V. Cousin sue pe calea aposterioară cauzală la ideea de Dumnezeu, dar numai spre a da o mai mare vigoare argumentărilor noastre ontologice.

„Din toate părțile și pe toate căile: ale metafizicei, esteticei și eticei, ne ridicăm spre același principiu, spre același centru comun, fundament ultim pentru tot ce este adevărat, bun și frumos. Adevărul, binele și frumosul nu sunt decât tot atâtea manifestări ale aceleiași ființe. Inteligența omenească, întrebată asupra acestor idei, care sunt, fără puțința unei contraziceri, în ea, ne dă totdeauna același răspuns și aceeași explicație: îndărătul tuturor, deasupra tuturor, este Dumnezeu, totdeauna Dumnezeu.”²

Iar într'un alt loc din „*Fragmente filosofice*” amănunțește măiestru: „Voi sunteți ființe mărginite și aveți totuși ideea necesară de o ființă infinită. Dar cum poate avea ideea de o ființă perfectă și infinită și încă în mod necesar, o ființă finită și imperfectă, dacă acea ființă nu există? Înălțurați ideea de Dumnezeu, de infinit și perfect și veți vedea că niciodată nu veți putea scoate din finit ideea de infinit, din imperfect ideea de perfect, din omcea de Dumnezeu; dar dacă Dumnezeu, perfectul, infinitul, există, atunci rațiunea le poate concepe. Insuși faptul conceperii lui Dumnezeu cu mintea, însăși ideea de Dumnezeu, însăși posibilitatea existenței lui Dumnezeu, implică siguranța și necesitatea existenței lui Dumnezeu.”³

În tot acest timp, argumentul ontologic are de suferit chiar

1 Cf. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, Berlin, 1898, p. 180 sqq.; 184 sqq.

2 *Du vrai, du beau et du bien*, ed. XXXI, Paris, 1926, p. 451 sq.

3 Citat după: I. Savin, *Argum. ontol.*, p. 243 și: I. Mihălcescu, *Manual de teologie dogmatică*, ed. III, București, 1924, p. 47.

dela știința teologică rom. catolică, care coalizată cu hotărîrea Vaticanului, că cunoașterea lui Dumnezeu este posibilă numai după metoda aposteriorică,¹ „nu acceptă ideea de Dumnezeu *a priori*”,² iar ca urmare: este rezervată față de acest argument, fie trecându-l sub tăcere, fie fiindu-i adversară declarată (teologul grec-catolic: V. Suciu,³ teologii rom. catolici: G. Rabeau,⁴ Garrigou-Lagrange,⁵ E. Duplessy,⁶ etc.).

Ceea ce este curios însă, este că și reprezentanții autorizați ai teologiei din Biserica ortodoxă și-au însușit, fără putința unei scuze, aceeași atitudine.

Andrutsos, dogmatistul grec, îl refuză net⁷; V. Găina se pronunță cu deosebite rezerve, datorite atât formei sale, din cale afară de abstractă, cât și din cauza erorii logice ce o conține, în a considera existența drept o calitate⁸; I. Mihălcescu îi leagă puterea de argumentare de celelalte argumente, scăzându-i astfel valoarea intrinsecă⁹; Rușii Macarie¹⁰ și Sil. de Canev¹¹ îl acceptă, dar sub latura sa strict psihologică.

Aceeași atitudine ostilă o întâlnim și la filosoful român laic I. Petrovici, care califică argumentările ontologice drept

1 Conc. Vaticanum (1869—1870), Sess. III: De Deo, la: H. Denzinger-I. Umberg, *Enchiridion symbolorum, definitionum ac declarationum de rebus fidei ac morum*, Ed. 21—23, Friburgi Br., 1937, p. 491 sqq.

2 G. Bareille, art. *A priori, a posteriori*, în *Dict. de théol. cath.*, t. I, Paris, 1931, col. 1719 sq.

3 V. Suciu, *Teologia dogmatică fundamentală*, vol. I. *Apologetica creștină*, ed. II, Blaj, 1927, p. 41.

4 *Dieu, son existence et sa providence*, Paris, 1932, p. 130.

5 *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1928, p. 34 sq.; 60 sqq.; etc.

6 *Apologetique*, I. I. Paris, 1934, p. 84 sq.; Vezi și: B. Bartmann, *o. c.*, t. I, p. 104.

7 H. Andrutsos, *Dogmatica bisericii ortodoxe răsăritene*, trad. de D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 41 sq., nota 1.

8 Cf. V. Găina, *Arg. cosm.*, p. 35. În: *Cursul de Teologie fundamentală*, p. 65—68, expune geneza și istoricul argumentului, fără alte concluzii personale, tot așa și: Eus. Popovici, *o. c.*, p. 33—37.

9 I. Mihălcescu, *Manual de teologie dogmatică*, p. 47 sq. La fel și teologul ortodox rus: Rojdestvenski, *Apologetica*, vol. I, v. 375.

10 Macarie, *Introducere în Teologia ortodoxă*, trad. de Arhim. Gerasim Timuș, București, 1885, p. 24.

11 Sil. de Canev, *Teologia dogmatică ortodoxă*, trad. de Sil. al Hușilor, vol. I, partea II, București, 1896, p. 22 sqq.

„opere de imaginație și alcătuirii subiective”¹; în timp ce alt filosof român: P. P. Negulescu, deși îi acordă unele concesii binemeritate, nu este mai puțin categoric în a-l respinge, ca nevalabil, din cauza caracterului procedurii logice întrebuițat: „Ce e drept, filosofii care au recurs la argumentul ontologic n’au urmărit să stabilească existența lui Dumnezeu decât pentru cunoștința lor. Scopul urmărit nu schimbă însă caracterul procedurii logice întrebuițat, nu-l face adică mai valabil”².

Apologetul ortodox I. Savin repune argumentul în adevărata sa lumină și valoare. El încercă chiar prevenirea tuturor obiecțiunilor, prin o originală formulare eclectică, în amendament: „Ideea de Dumnezeu, cu necesitate dată cugetării noastre, implică pe cea a existenței, fiindcă existența însăși nu poate fi cugetată decât numai prin ideea absolută a lui Dumnezeu”³.

Este o fericită și expresivă formulare sintetică, în care intră totul ce este bun dela Anselm, Descartes, Leibniz, Hegel și Cousin.

Locul argumentului ontologic este, astfel, în Teologia fundamentală, el nu este nici o relicvă istorică în argumentarea existenței lui Dumnezeu și nici o superfluă clădire de imaginație, pentru înșelarea minților, în prezent.

Argumentul ontologic nu poate fi neglijat, sau refuzat din punct de vedere rațional, după cum ideea de Dumnezeu, indiferent de originea ei, există pentru toate mințile.⁴

1 *Introducere în Metafizică*, București, 1924, p. 38.

2 Negulescu, *Ist. filos. mod.*, vol. I, p. 263.

3 *Argum. ontol.*, p. 278.

4 Stringența aproape matematică, de care este capabil argumentul ontologic, o relevă și filosoful român M. Florian, în *Metafizica și problematica ei*, în „*Omagiul Profesorului C. Rădulescu Motru*”. *Rev. filos.* XVII, 1922, p. 265: „Metafizica admite o esență, care prin infinita ei perfecție închide necesar existența: Dumnezeu, principul creator al existențelor create și dependente. Existența ființelor finite e contingentă, existența Ființei infinite și perfecte e necesară, sau esențială. Pe această distincție se reazimă argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu, acest impresionant raccourci al oricărei metafizici: a concepe perfectul, e a-l concepe ca existând. De aceea existența sensibilă e problematică, pe când existența lui Dumnezeu are o singuranță, pe care o poate invidia și matematicianul. Așa se explică persistența acestui argument dela scolasticul Anselm și până la Hegel. Chiar Descartes, care construiește argumente teologice originale, nu numai că dă viață nouă vechiului argument, dar în repetate ori îl declară capital”.

Iar dacă, rațional, se distruge existența reală a lui Dumnezeu, dela sine se înțelege, că, aposterioric, se distruge însăși existența sa ideală, admisă de toți, și dela care plecăm.

În concluzie: Dumnezeu, deținându-și existența în Sine, există ideal în sufletul nostru, ca prototipul atotperfecțiunii, există și cu corespondență reală și eternă. Și după cum existența Sa reală și eternă este cauza existenței Sale ideale în sufletele noastre, tot așa dela existența Sa ideală putem dovedi, cu deplină siguranță, existența Sa reală.

Peste toate defecțiunile formale logice, întâlnite la mai toți formulatorii lui, peste vădita ariditate intrinsecă a sa,¹ argumentul ontologic își păstrează întreaga profunzime și frumusețe metafizică, cât și unica și neegalată sa putere de convingere rațională apriorică.²

Vezi și: A. Koyré, *Essai sur l'Idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, 1922, p. 172 și urm. Comp. E. Hannequin, *La preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibniz*, în *Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie*, 1908, I, p. 233 și urm. citate de: M. Florian, *ibid.*, p. 265, nota 1.

¹ Teologul protestant A. Dorner, în: *Die Metaphysik des Christentums*, Stuttgart, 1913, p. 604, aduce argumentului ontologic acuza, că operează numai cu o singură idee!!

² Fie chiar și atunci când detestatul ontologism anselmian ne descopere numai „sub quadam confusione”, cum zice Toma d'Aquino, ceva din însăși personalitatea și perfecțiunea Divinității. Cf. Șerban Ionescu, *Morala ortodoxă față cu celelalte morale confesionale*, în *Studii teologice*. An. VIII, vol. I, București, 1940, p. 14.

CAPITOLUL II

Argumentarea causală (etiologică) a existenței personale a lui Dumnezeu

Argumentarea causală (etiologică)¹ pleacă dela lumea reală. Ea nu este abstractă și solitară ca argumentarea ideală ontologică, ci, din contră, se prezintă sub variile și multiplele forme ale realității, sesizată și cunoscută de noi pe cale empirică și organizată rațional.

Lumea nu e considerată ca o entitate abstractă, necesară numai pentru tragerea concluziilor noastre, ci este considerată sub aspectul obiectiv al realității și în conformitate riguroasă cu legile de care ea se conduce.

Concluziile necesare argumentării existenței personale a lui Dumnezeu se vor baza, astfel, numai pe rezultatele obiective admise de știință, ca valabile pentru lumea reală.

Argumentarea causală (etiologică) pleacă dela lumea reală și se bazează pe principiul unanim admis, ca valabil și obiectiv, al cauzalității.²

Considerată abstract, cauzalitatea este ea însăși, a'unci, o noțiune abstractă de corelație între cauză și efect, începutul și sfârșitul abstract al manifestării acestei noțiuni.

În cazul argumentării noastre, scopul în sine nu este abstragerea noțională dela realitate, ci rămânerea, ancorată, în ea.

Cauzalitatea ne va interesa nu ca abstracție, ci ca principiu real și valabil, după care se conduce însăși lumea reală.³

Pentru argumentarea existenței lui Dumnezeu însuși, realitatea causală va fi studiată în realitatea cosmică (a lumii), ambele realități având durată identică și curs universal.

Dintre diferitele formulări ce i s'au dat acestui principiu, cea mai potrivită pare a fi cea a lui *Toma d'Aquino*: „Prin-

¹ Dela: *alitra* — cauză.

² Vezi: V. Cathrein, *Glaube und Wissen*, III Aufl., Freiburg, 1903, p. 45 sqq.; Cf. Hake, *Handb. der allg. Religionsw.*, I T., p. 41 sq.

³ Cf. P. Jannet, *Les causes finales*, Paris, 1876, p. 745.

cipiu causal nu înseamnă nimic altceva decât aceea, dela care pleacă altceva. Totul, deci, dela care altceva pleacă, în orice fel, zicem că este principiu.¹

O altă formă mult întrebuințată este: „Totul ce se întâmplă, trebuie să aibă o cauză” (*Alles, was geschieht, muss eine Ursache haben*)².

Aceste formulări, spre deosebire de cele ale legii cauzalității, care sintetizează observațiile obținute pe bază principială în lege specială, referitoare la cazuri anumite: „cauze egale în împrejurări identice produc efecte egale”, sau: „efecte identice, cauze identice”. Legea cauzalității ne va servi mai mult la demonstrarea evidentă a contingenței lucrurilor, ne va servi însă numai ca simplă treaptă dela particular spre universalul principiu al cauzalității, aflat la esența tuturor lucrurilor.³

„Afirmarea valorii universale a cauzalității, pentru orice eveniment și pentru orice lucru, apare ca o necesitate, căreia gândirea nu i se poate sustrage. Toți oamenii normali răspund aceleiași trebuințe a gândirii, atât în limbajul, cât și în actele lor. Pe de altă parte, nu ne putem imagina o inteligență cu o altă structură decât a noastră, astfel că principiul cauzalității se impune ca universal și necesar. El este legea fundamentală a raportului causal. Causalitatea domină raporturile dintre lucruri și leagă multiplicitatea acestora de unitatea lumii și astfel sunt înțelese. Totul este mișcare, activitate, devenire, schimbare și influențare, totul este prins în torrentul causal. Aceasta este numai afirmarea universalității cauzalității și nu afirmarea unei deveniri universale în sens bergsonian. Principiul cauzalității este o premisă necesară a oricărei cunoștințe a realității, în sensul

1 *Summa theologiae*, I, 33, 1. ad 1: „Hoc nomen „principium“ nihil aliud, significat quam id, a quo aliquid procedit. Omne enim, a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium“.

2 A. Schill, *Theologische Prinzipienlehre*, V Aufl., besorgt von H. Straubinger, Paderborn, 1923, p. 32. Alte formulări, vezi la: C. Isenkrahe, *Über die Grundlegung eines bindigen kosmologischen Gottesbeweises*, Kempten, 1915, p. 15 sq.; J. Hessen, *Das Kausalprinzip*, Augsburg, 1928, p. 18.

3 Cf. M. Verworn, *Kausale und konditionale Weltanschauung*, Jena, 1912, p. 18 sq.; 34 sq.

că nicio cunoștință a ceea ce se întâmplă real nu-i posibilă fără el.¹

„Principiul cauzalității afirmă numai că orice devenire trebuie să aibă o cauză, dar nu și invers: că orice cauză produce cu necesitate un anumit efect. Dacă ar fi așa, totul s'ar petrece într-o necesitate inexorabilă.”²

Sesizarea acestui principiu este veche, am putea spune odată cu omenirea, care, din începuturile sale, a știut că este un simplu efect al unei supreme cauze.

O formulare filosofică a sa însă, cunoaște abia mai târziu. *Anaxagora*, spre a explica mișcarea, se ridică la o ființă fără trup, spirituală; *Aristotel*, considerând schimbările din lume, ajunge la concluzia unui *protoimobil* (*πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*, *primum movens immobile*).³

„Primii care au căutat să explice toate schimbările din lume printr'un singur principiu, care este originea lucrurilor și esența lor, și printr'o acțiune oarecum mecanică, au fost *filosofii hilozoști ioni*”,⁴

Sensul de înțelegere, care predomina însă, este sensul materialist, în care accepțiune circulă și populara formulă: „*ex nihilo nihil*”.

În evul mediu, cel ce abordează, în tangentă, problema cauzalității este nominalistul *Nicolaus de Autrecourt*.

Realitatea cauzalității însă, este mai mult cu titlu de probabilitate și nu de evidență: „Conchidem dela existența unui lucru la existența altuia, sau dela efect la cauză, numai întrucât antecedentul și consecventul au fost de față în observația noastră. Legătura causală este probabilă și s'a născut din obișnuință.”⁵

Malebranche, cu o logică impecabilă, bazată pe metoda

1 I. Todoran, *Problema cauzalității în argumentul cosmologic*, Cluj, 1935, p. 15.

2 *Ibidem*.

3 Isenkrahe, *Über die Grundlegung eines bindigen kosmologischen Gottesbeweises*, p. 21.

4 Todoran, *o. c.*, p. 28 sq.

5 *Ib.*, *o. c.*, p. 29.

carteziană, neagă eficacitatea cauzelor secundare și atribuie putere de a produce efecte, numai cauzei prime.¹

Hume însă, se aplică mai temeinic la rezolvarea acestei probleme, încât este numit „părintele clasic al cauzalității.

După el, ideea de cauzalitate nu poate fi creația nici a experienței interne, și nici nu poate fi aflată în experiența externă. Explicația lui Hume nu va fi în sensul unei cauze pricinuitoare a unui efect, sau al unui efect presupunând cu necesitate o cauză, ci explicația lui va fi una pur psihologică. El vrea să ne arate că înconștient trecem din sfera subiectivului în ordinea obiectivă a lucrurilor, transpunem în lumea reală ideile noastre. Obiectiv nu ne este dat decât un *post hoc*, din care noi facem un *propter hoc*. Cauzalitatea este numai succesiune, nu derivare. Dându-i înțelesul de succesiune regulată și nu de conexiune necesară, ideea cauzalității este acceptabilă, după el. De aici definiția cauzei: „...un lucru urmat de altul, încât toate lucrurile asemănătoare primului sunt urmate de lucruri asemănătoare celui de-al doilea... astfel că, dacă primul n'ar fi fost, al doilea n'ar fi existat niciodată... un lucru urmat de altul și a cărui apariție duce gândirea totdeauna la acest altul“.²

Hume confundă, astfel, principiul cauzalității cu cel al identității și astfel îl desființează.

La Toma d'Aquino, principiul cauzalității își atinge apogeul, în precizare și formulare. Acest principiu este necesar și unul dintre cele esențiale ale cunoașterii umane. Pe el își bazează Toma d'Aquino argumentarea rațională a lui Dumnezeu, dedusă, ca și la Aristotel, din mișcarea din lume. Principiul cauzalității este considerat ca o judecată analitică cu valoare reală.³ Dintre multele formulări cităm: *Omne quod movetur, ab alio*;⁴ „*omne quod fit, habet causam*“⁵ și „*omne, a quo aliquid procedit, quocumque modo, dicimus esse principium*“.⁶

1 Todoran, o. c., p. 29.

2 Hume, *Oeuvres philosophiques choisies*, vol. I, trad. franc. de M. David, Paris, 1912, p. 83—84; citat de: Todoran, o. c., p. 38.

3 Todoran, o. c., p. 47.

4 *Summa theol.*, I, q. 2, a. 3.

5 *Ib.*, II, q. 75, a. 1.

6 *Ib.*, I, q. 33, a. 1, ad. 1. Consultă, asupra principiului cauzalității la Toma d'Aquino, scrierea lui: G. Schulemann, *Das Kausalprinzip in der Philo-*

Și la Descartes și urmașii lui — raționaliștii — principiul cauzalității va fi considerat, ca un principiu evident prin sine, ca o judecată analitică. El va servi spre a aprofunda conștiința, pentru a stabili existența a ceva obiectiv.¹

Pe calea deschisă de Descartes, a raționalizării principiului cauzalității, merg atât Leibniz și Chr. Wolff, cât și Spinoza, care exagerează pozițiile, până a identifica *ratio* cu *causa*.²

„Identificarea lui *ratio* cu *causa* îl duce pe Spinoza la a vedea între Dumnezeu și lume un raport logic analitic, la a deduce ființa lumii din ființa lui Dumnezeu, ceea ce nu înseamnă altceva decât identificarea lui Dumnezeu cu lumea. Aici e sursa panteismului său ateist“.³

După Kant, principiul cauzalității este o judecată sintetică, deoarece îmbogățește cunoștințele noastre, și *apriorică*, deoarece cauzalitatea nu există ca obiect de plecare, ci de sosire.

De ea se folosește spiritul nostru, spre a organiza lumea fenomenală, nicidecum cea noumenală, pentru care acest principiu nu este valabil. Spiritul nostru nici nu poate ajunge la noumenal, de aceea Dumnezeu nu poate fi argumentat pe bază cauzală. În ceea ce privește valoarea obiectivă a principiului cauzalității, Kant nu depășește pe Hume, și după el cauzalitatea este o regularitate a fenomenelor, o succesiune regulată în timp, din care spiritul nostru a construit subiectiv un principiu. Kant zice astfel: „*Totul ce se întâmplă, presupune altceva, după care acel ceva succede*“.⁴

Kant distruge, astfel, valoarea obiectivă a acestui principiu atât pentru argumentarea logică, cât și pentru devenirile dinamice din lume. Și rațiunea și lumea sunt sărăcite de un principiu

sophie des hl. Thomas von Aquino, Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters, XIII Bd., 5 Heft, Münster i. W., 1915.

1 Todoran, o. c., p. 50.

2 *Ibid.*, p. 52.

3 *Ibid.*, p. 52.

4 *Kritik der reinen Vernunft*, p. 176. Vezi considerațiunile lui I. Petrovici, referitoare la cauzalitate, expune subliniar în: *Viața și opera lui Kant*, p. 163, nota 25.

director și explicator al fenomenelor cauzate, cât și al cauzelor motorii prime.

Și totuși, contra sensului acestor idei asupra categoriei cauzalității, se ridică obiecțiuni vehemente, dar tot atât de îndreptățite, întrucât și ele sunt bazate pe afirmații direct opuse și paradoxale ale marelui filosof, deoarece „sensul ideilor lui Kant nu este destul de limpede și nu se impune tuturor cu o evidență, împotriva căreia să nu se mai poată ridica nicio obiecție, — orice interpretare a lor poate fi pusă în discuție, fără nicio teamă și cu cea mai mare ușurință, oricând și de către oricine”.¹

„Categoriile, așa, dacă e să îndeplinească un rol cognitiv, trebuie să se raporteze la experiență. De îndată ce ele nu mai au drept conținut experiența, de îndată ce ele depășesc materialul sensibil, ele nu mai cunosc, ci numai gândesc: combină în diferite chipuri reprezentări, fără funcții cognitive. Dar, deși Kant recunoaște aceste funcții categoriilor și caută să le dovedească pe toate căile, totuși el însuși dă o întrebuintare transcendentă categoriei de cauzalitate, atunci când afirmă că lucrul în sine este cauza lumii fenomenale. Căci lucrul în sine are o existență suprasensibilă, transcendentă, el se sustrage tuturor formelor cunoștinței, și socotindu-l drept cauză a lumii sensibile, înseamnă că am extins categoria de cauzalitate cu mult dincolo de ceea ce ea poate da după credința însăși a lui Kant. Este aici deci o contradicție flagrantă, de care gânditorul nostru se face vinovat, contradicție care printre cele dintâi a fost relevată”.²

Empirismul sensualist al lui Bacon de Verulam și John Locke,

1 Negulescu, *Ist. filos. cont.*, vol. I, p. 535.

2 Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, p. 169. Cf. I. Petrovici, *Cercetări filosofice*, ed. II, București, 1926, p. 119: „Kant — urmând pilda lui Hume — a redus cu hotărâre aplicarea conceptului de cauză în lumea fenomenelor, legând laolaltă prin aceasta, numai un fenomen anterior cu altul consecvent. Nu poate fi vorba, afirmă Kant, de cauzalitate extrafenomenală care să lege un fenomen cu vreo realitate transcendentă. Cu toate acestea, același Kant, consideră fiecare fenomen al lumii sensibile, ca efectul unui „lucru în sine” inaccesibil nouă, dar care afectează simțurile noastre. Fiecărui fenomen „corespunde” un lucru în sine. Aceste expresiuni ca „corespunde” și altele analoge, nu fac decât să acopere aplicarea cauzalității, în locuri unde filosoful spusese că nu trebuie să se aplice”.

ca și agnosticismul pozitivist a lui Stuart Mill și Auguste Comte, negă realitatea și valoarea principiului cauzalității.

Valabilitate obiectivă, pentru toți, au numai simțurile, ceea ce e îndărătul lor nu numai că nu-i interesează, dar nici nu există pentru ei.

Scepticismul lui Hume și Bonald, ca și criticismul subiectiv al lui Kant, după cum am și văzut, admit o cauzalitate numai fenomenală și în sensul unei *succesiuni regulate* de lucruri.

Din fundamentarea necesară a principiului cauzalității, ce decurge din expunerea istorică a tuturor acestor teorii,¹ pe noi nu ne va interesa deocamdată decât întrebarea: ce este principiul cauzalității, o judecată sintetică, sau analitică? De aici, vor decurge apoi, toate cele necesare fundamentărilor noastre.

Dela început, de aceea, precizăm că principiul cauzalității nu este și nu poate fi pentru noi o judecată analitică, el nu mai poate fi acceptat ca o ax'omă, sau ca un adevăr evident, pe baza căruia apoi, noi să avem numai simpla menire de-a argumenta existența ce ne interesează.

Poziția critică, însușită de rațiune în timpurile noastre, ne silește a căuta alte temeiuri pentru fundamentarea însăși a principiului cauzalității.

De aceea, principiul cauzalității va fi considerat ca o judecată sintetică și fundamentat ca atare.

„În noțiunea de „ceea ce se naște”, sau „ceea ce începe să existe”, sau „ceea ce trece dela neexistență la existență” nu se cuprinde „are o cauză”, sau „este un efect”, adică nu se poate descoperi prin analiză însușirea de cauzat în ceea ce începe să existe. Din noțiunea de existență nu se poate deduce logic altceva decât că este. Deci o devenire fără cauză, deși neînțeleasă, nu este contradicție în sine. Aceasta înseamnă că principiul cauzalității nu este o judecată analitică, ci una sintetică”.²

Fundamentarea acestui principiu, deși poate fi organizată metodic,³ în ultimă instanță tot *siguranța naturală* rămâne

1 Asupra istoricului problemei cauzalității consultă și: A. Lange, *Das Kausalproblem. I. Die Geschichte des Kausalproblems*, Köln, 1904.

2 Todoran, *o. c.*, p. 102.

3 Vezi metodele: inductivă, deductivă și fenomenologică, la: Todoran, *o. c.*, p. 103 sqq.

singura, „în care e înfiptă ancora principiului rațiunii suficiente și a principiului cauzalității, și oricâte valuri sceptice și agnostice le-ar lovi, aceste principii rămân nerăsturnabile”.¹

„Principiul cauzalității este o judecată sintetică (se înțelege sintetică a priori); de aceea toate încercările de a-l fundamenta pe cale strict rațională nu-și pot ajunge scopul. Baza ultimă, pe care se sprijină acest principiu, este necesitatea lui și nu evidența. El trebuie deci admis în baza unei siguranțe naturale, unei convingeri intime nesdruncinabile, ca cerințe necesare ale științei și gândirii omenești în genere”.²

Principiul cauzalității are, deci, curs universal și valabilitate obiectivă atât în lumea spirituală, cât și în cea materială. Și într-una și într-alta se pot da exemple la infinit, în ceea ce privește aplicația acestui principiu.

Herschel, aplicând acest principiu, descoperă în 1871 planeta Uranus, pentru ca mai apoi, după alte calcule, să se descopere planeta Neptun. Wilhelm Wundt află apoi, un adevărat „paralelism causal psiho-fizic”, în procesele psihologice și cele fiziologice ale omului. Acest paralelism causal psiho-fizic, formulat pentru prima dată de Gustav Theodor Fechner, perfecționat de W. Wundt, este însușit de majoritatea psihologilor de seamă din lume, la noi de I. Petrovici,³ așa că are curs universal.⁴

Psihologul I. Petrovici acordă atenție specială raporturilor cauzale dintre fenomenele sufletești, cât și genezei ideii de cauzalitate în conștiința noastră și rolului legilor de asociație în această geneză.⁵

Toate fenomenele psihologice pot fi cercetate, în lumina principiului cauzalității. Inteligența se conduce după legile logice

1 Todoran, o. c., p. 132.

2 Ibidem.

3 I. Petrovici, *Manual de psihologie*, ed. III, București, 1935, p. 55, 78.

4 În ultimul timp această teorie psihologică începe a fi părăsită; în schimb, pe planul sufletesc, cauzalitatea își află o demnă urmașă și reprezentantă în „teoria reciprocității funcționale dintre fizic și psihic”, susținută, pentru prima oară, de C. Stumpf, în cunoscuta cuvântare, prin care el a deschis congresul internațional de psihologie din Muenchen, în anul 1896. Cf. C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, București, Fund. Reg., 1940, p. 37.

5 I. Petrovici, *Man. de psih.*, p. 181 sq. Consultă și biografia lui W. Wundt, la: Id., *Figuri și concepții filosofice contemporane*, București, 1940, p. 7-44.

ale rațiunii, sentimentul acționează emotiv și afectiv diverselor senzații, voința se conformază ordinei morale, etc. etc.

Și lumea fenomenală și cea noumenală se supun aceluiași principiu al cauzalității, care are valabilitate pentru ambele părți.¹

Gonirea principiului cauzalității din noumenal este arbitrară, rațiunea fiind liberă de-a călători pe toate căile pentru aflarea adevărului. Iar adevărul ultim, cât și odihnirea principiului cauzalității, este în adevărul absolut și în cauza absolută.²

Procedura rațională în argumentarea existenței personale a lui Dumnezeu este justificată în a utiliza principiul cauzalității, pentru a ajunge la rezultate obiective; neputința de-a folosi acest principiu nu numai că ar aduce curioase imputări rațiunii, dar i-ar desființa complet bazele de lucru.³

Nici exilarea rațiunii în fenomenal, pe baza unor afirmații arbitrare, nu rezolvă chestiunea noastră. Principiul cauzalității rămâne baza obiectivă și sigură în argumentarea rațională a existenței personale a lui Dumnezeu. Pe baza acestui principiu, înălțuirea logică ne duce la concluzii axiomatiche, în privința existenței lui Dumnezeu.⁴

1 Cf. W. Roux, *Über kausale und konditionale Weltanschauung und deren Stellung zur Entwicklungsmechanik*, Leipzig, 1913, t. 16 sqq. Asupra diferitelor aplicații ale acestui principiu, cât și asupra raportului dintre științele naturale, astronomie, fizică, chimie, etc. și creștinism, vezi: R. Schmid, *Das naturwissenschaftliche Glaubensbekenntnis eines Theologen*, II Aufl., Stuttgart, 1906, p. 37 sq.; 41 sq.; 51 sq.; etc.

2 Drumul spre absolut îl aflăm urmărit și de filosoful neotomist italian Francesco Orestano. Acesta, cu „dimensiunile transcendente ale experiențelor”, susține o verificare treptată a absolutului în experiență. Orestano afirmă posibilitatea de a verifica realitatea în experiență; mai mult el vorbește despre o orientare ontologică, sau un sens vectorial al oricărei experiențe, către o realitate care o transcende (argumentare causală antropologică). În verificarea absolutului în experiență însă, depășim experiența proprie și trecem pe planul experienței istorice-colective; procesul cunoașterii este, așa dar, ultim, în proces istoric-colectiv continuu (argumentare causală cosmologică și istorică). Cf. N. Facon, *Neotomismul italian*, în Ist. filos. mod., vol IV, p. 471 sq. și: F. Orestano, *Orientamenti della filosofia contemporanea in Italia*, ibid., p. 649 sq.

3 Cf. Jaunet, *Les causes finales*, p. 745.

4 Cf. G. Reinhold, *Die Welt als Führerin zur Gottheit. Kurze Darstellung der von der neueren Apologetik vorgelegten Gottesbeweise*, II Aufl., Mergentheim, 1912, p. 24 sq.

Cu valabilitatea acestui principiu stă sau se clatină orice argumentare aposterioară a existenței lui Dumnezeu.

Gândirea creștină refuză afirmațiile materialiste, după care *materia* ar fi principiul tuturor lucrurilor, *materia* fiind prin sine însăși contingentă și inferioară spiritului, cât și cele care afirmă că *energia* ar fi principiul lumii, *energia* la fel fiind contingentă. Și *materia* și *energia* nu pot fi, astfel, principii prin sine, la aceasta se opune însăși mintea noastră, care cunoaște atât neputințele materiale, cât și cele energetice din lume.

Unul dintre răspunsurile clasice ni-l va servi *entropia cosmică*, care va forma teza unui argument cosmologic special.¹

I s'a mai contestat acestui argument al cauzalității *stringenței*, întrucât ar naufragia într-o serie de cauze secundare. Contra acestor susțineri, observă *Fr. Brentano*, pe bună dreptate, că aceste cauze secundare nu ne privează argumentarea de cauza ultimă și absolută, ci din contră ne conduc la ea, nefiind posibil a merge, din cauză în cauză, la infinit.²

Dintre multe exemple de formulare a argumentului cauzalității pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu vom oferi și noi câteva. Aceste formulări sunt formulări generale ale argumentului cauzalității, urmând ca ulterior să fie aplicat în cazuri speciale și pentru aspecte anumite.

Formulare generală silogistică:

- I. *Totul ce există trebuie să decurgă dintr-o cauză eficientă.*
- II. *Fenomenul X există.*
- III. *Fenomenul X are o cauză eficientă a existenței sale.*
- IV. *Cauza eficientă nu este în acel fenomen, ea nu este nici în alt fenomen, nu se află nici în lume, ci în afara ei.*
- V. *Acel ceva din afara lumii este, deci, superior lumii, lumea fiind un simplu efect al puterii sale.*
- VI. *Acel ceva atotputernic ca eficiență și cauză peste efecte și cauze este Dumnezeu.*

¹ Vezi considerarea afirmațiilor materialistilor, cât și rolul adevărat al energiei și entropiei în cosmos, la; C. Isenkrahe, *Energie, Entropie, Willende, Trier*, 1910, p. 15 sqq.; 30 sqq. etc.

² *Fr. Brentano, Von Dasein Gottes*, Leipzig, 1929, p. 380 sqq.

Sau:

- I. *Nimic din ceea ce există, nu este necauzat.*
- II. *Cutare lucru există.*
- III. *Cutare lucru este cauzat.*
- IV. *Fiind cauzat, acel lucru este inferior cauzei.*
- V. *Cauza este deci superioară efectelor.*
- VI. *Și lumea este un efect al unei cauze,*
- VII. *Cauza eficientă a lumii este o cauză superioară omului, o cauză supremă, Dumnezeu, etc. etc.*

Argumentarea cauzală a existenței personale a lui Dumnezeu se bazează pe posibilitatea admisă a cunoașterii adevărate și sigure a realității și pe valoarea universală, constatată, a principiului cauzalității.

Colaborează, astfel, spre dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu și rațiunea și empiria și experiența internă și cea externă. Rațiunea organizează, pe baza principiului cauzal, toate datele culese din lumea externă, pe baza empiriei. Și o experiență și alta se completează reciproc, colaborând una cu argumentarea logică, alta cu datele reale, organizate pe baza principiului cauzalității, la dovedirea rațională a existenței personale a lui Dumnezeu.

Dar, dacă principiul cauzalității rămâne același, realitatea este cercetată, pe baza aceluiași principiu și prezentată, sub toate aspectele sale.

Lumea și omul, *macrocosmosul* și *microcosmosul*, cercetate pe baza principiului cauzalității, ne prezintă, în scopul argumentării raționale a existenței lui Dumnezeu, dovezi nedesmințite.

Contingența și ordinea din lume, ca și scopurile, mișcarea, forța centrală și energia vor forma tot atâtea *argumente cosmologice*, sau *argumente*, care, bazate pe principiul cauzalității, dovedesc existența lui Dumnezeu din studiul obiectiv al faptelor din lume, iar tendințele (aspirațiile) psihologice și morale ale omului după adevăr, bine, frumos și ordinea morală tot atâtea *argumente antropologice*, care, bazate pe principiul cauzalității, dovedesc existența personală a lui Dumnezeu din studiul obiectiv și atent al omului, în deplinătatea sa ființială și existențială.

Alături argumentelor antropologice psihologice și morale se va considera și *argumentarea istorică* a existenței personale a lui Dumnezeu, ca argumentarea, care deduce existența personală a lui Dumnezeu pe *cale istorică*, considerând timpul trecut și totalitatea popoarelor, ca deținătoare ale ideii de Dumnezeu, sau mai precis: considerând stăpânirea istorică a ideii de Dumnezeu, sau „*permanența istorică a ideii de Dumnezeu*”, cum spune I. Gh. Savin,¹ cu virtualitățile sale devine unice de existență, asupra timpului trecut și asupra totalității popoarelor.

Concluzia istorică a existenței ideii de Dumnezeu trebuie completată, spre menținerea sa temeinică, și de concluziile existențiale reale cosmologice și antropologice.

Argumentarea cauzală va putea fi împărțită, în urma celor expuse, astfel:

§ 1. Argumentele cosmologice.

- a) Argumentul mișcării.
- b) Argumentul contingenței.
- c) Argumentul entropologic.
- d) Argumentul gravitațional.
- e) Argumentul nomologic.
- f) Argumentul teleologic.

§ 2. Argumentele antropologice.

- a) Argumentul psihologic.
- b) Argumentul moral.
- c) Argumentul istoric.

§ 1. Argumentele cosmologice

- a) Argumentul mișcării

Argumentul mișcării pleacă, în dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu, dela existența mișcării și schimbării în lume.

¹ Argumentul cosmologic, București, Tip. Cărilor Bisericești, 1942, p. 4.

Aflat pentru prima dată la *Aristotel*, acest argument est amplu dezvoltat de *Toma d'Aquino*.¹

„Totul ce se mișcă, se mișcă prin altul (*omne quod movetur, ab alio etiam movetur*). Acest fapt se poate observa mai ales în lume, unde fiecare lucru este în mișcare, prin acțiunea a altceva, din afara sa. Acest altceva este la rândul său mișcat, astfel că mișcarea își are un curs determinat în jos de o serie de cauze motorii anterioare. Această serie de cauze se odihnește într'un *prim motor imobil*, care este Dumnezeu”.²

În lume există, astfel, neconținută mișcare, neconținută schimbare, neconținută prefacere. Aceste neconținute mișcări, schimbări și prefaceri ne sunt redată plastic de *poetul Ion Pillat*, în poesia sa: „*Panta rei*”, brodată pe motivul clasic heraclitian:

„Spumă, fulg, vânt, val, nisip și ploaie,
Clipe uitate, ceasuri pierdute, zile și ani —
Totul se scurge, totul mă lasă, fuge și moare
În necuprinsul, în nesfârșitul tău ocean...”³

Dar, să trecem la analiza acestei realități cosmice — *mișcarea* —, pentru a afla premisele necesare raționamentului pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu.

* * *

Mișcarea este trecerea dela o stare la alta, sau dela starea potențială la cea actuală (cinețică).

¹ Asupra argumentului mișcării la *Toma d'Aquino*, vezi: S. Weber, *Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquino auf seinen Wortlaut untersucht*, Freiburg im Br., 1902.

² Cf. *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3.

³ Nu mai puțin expresivă este poesia cu același nume: *Panta rei*, a poetului materialist agnostician *Mihai Codreanu*:

„Curg ape curg... și 'n drumul către mări
Își plâng pe lună trista lor poveste;
„Scrum, tot; alți zei, alți oameni, alte țări.

Din tot ce-a fost, nimica nu mai este;
Alți zei, alți oameni, alte țări; tot, scrum...
Și-așa vor fi și vremurile — aceste”.

Această trecere nu poate fi considerată de sine stătătoare, sau cu virtualități proprii de ființă și existență, deoarece ea se continuă mai departe, transformându-se într'un mereu alt actual, după cum nici începutul nu și-l are în sine. Depinde, astfel, în începutul și sfârșitul său, de o putere din afara sa.

În linia aceasta, definiția aristotelică cuprinde atât presupunerea unei cauze motorii imobile, cât și continuarea dinamică a mișcării: „*Actus existentis in potentia in quantum est in potentia*”.¹

Mișcarea observată de simțurile noastre nu este decât o fracțiune din imensa și universală mișcare. Această fracțiune de mișcare, observabilă prin simțurile noastre, ne permite tragerea concluziilor necesare argumentării existenței personale a lui Dumnezeu.

Ca o actualizare a stării potențiale, deci ca un plus față de starea pasivă potențială anterioară, mișcarea observată de noi ne dovedește, că are un început fracționar mereu actualizat, e drept, dar care cândva trebuie să fi fost unic; ne dovedește, că va avea și un sfârșit, deci că nu este eternă și că, nefiind prin sine, sau dela sine, are o cauză din afară, un motor imobil.

Din afară și nu din internul lumii, deoarece atât fizica, cât și geologia nu au putut constata unde ar fi acel centru motor pe pământ, care să fie originea mișcării. Din afară atunci și într'o ființă, care să nu mai fie în cenușia stare potențială, ci într'o neconținută actualitate, capabilă de-a cauza toate fenomenele din lume ce se mișcă, consumându-se, spre ținta lor.

Această cauză trebuie să fie atotputernică, atotperfectă, atotînțeleaptă și conștientă, întrucât puterile sale, perfecțiunile sale și înțelepciunea sa îi permit de-a conduce toate fenomenele în

Și 'n valuri stele picură pe drum
Și trista lor poveste-și plâng pe lună:
„In Cer, ca pe Pământ, sunt toate fum”.

Și cu neant, neantul se 'ncunună...
Și orice răsărit își are — amurg...
Și glasul undelor litanic sună...

Și 'n drumul către mări, curg ape, curg...”

1 Cf. V. Suciu, o. c., vol. I, p. 47.

mișcare nu numai din întreaga lume, dar și din întregul univers, cu toate celelalte mișcări planetare, iar conștiența îi permite de-a posedea, pe deplin, controlul de sine și hotărîrea activă.

Începutul mișcării nu poate fi, astfel, pe pământ; el nu poate fi nici pe o altă planetă; el nu poate fi nici în spațiul atmosferic, — mișcarea având completă independență pe pământ de mișcările atmosferice.

Începutul mișcării nu poate fi apoi datorit omului, ca ființă mărginită pe pământ, cu puterile sale mărginite pe această planetă, nici datorit unei alte ființe omenești, de pe altă planetă, mișcările de pe pământ fiind mișcări independente de o voință omenească și care scap de sub controlul omenesc mărginit.

Sunt apoi, legi stabilite în mișcarea corpurilor, care nu ar putea fi nicidecum controlate de om, sau create, ci numai o forță supremă atotînțeleaptă a pus toate aceste legi și mișcări în creație. Așa: inerția, în virtutea căreia corpul în mișcare își continuă această stare un timp și atunci când este oprit brusc. Ceea ce denotă că respectivul corp în mișcare nu e nici cauza mișcării și nici sfârșitul ei. Această lege fiind universală, este angrenată în sistemul motoric universal, fiind o luminoasă dovadă a neconținutei tendințe a lucrurilor de-a fi în mișcare.

O alta: gravitatea, în virtutea căreia corpurile cad spre centrul pământului. O altă lege, independentă luminoasă de om, și care ne atestă o înțelepciune supremă, organizatoare a legilor de mișcare și a mișcărilor în jurul unui centru.¹

Realitățile cosmice planetare, în mișcare, au determinat pe oamenii de știință să transpună mișcarea de pe pământ pe o altă planetă, apoi să o declare eternă, numai spre a evita deducțiile logice ale unei existențe divine. Transpunerea mișcării de pe pământ pe o altă planetă, transpune acolo și întrebarea: de unde și cine e cauza mișcării pe acea planetă?

Afirmația apoi, că mișcarea ar fi eternă, și în virtutea acestui atribut se explică toate fenomenele din lume ce se află în mișcare, este iarăși hazardată și neadevărată. Mișcarea are

1 Vezi teoria gravitației și încadrarea ei în mișcarea cosmică, la: K. F. Bottlinger, *Die Gravitationstheorie und die Bewegung des Mondes*, Freiburg, 1912, p. 6 sqq.; 16 sqq.

un sfârșit dovedit fracționar, deci va avea un sfârșit și în totalitatea sa. Ceea ce are sfârșit apoi, are și un început.

Dacă însă, mișcarea ar fi eternă, ea ar trebui să pornească fie din materie, fie dela ea însăși, cu alte cuvinte: fie că se socoate materia ca Dumnezeu, fie că energia, sau mișcarea, ceea ce este tot o teză materialistă.

Naufraziul acesta disperat în materie, ori în mișcare și transformarea lor în *puteri divine*, se lovește însă de obiecțiuni bine întemeiate: materia este prin sine însăși neînsuflețită, incapabilă, fără spirit, de-a se mișca; mai mult: în stare inertă de pasivitate, iar mișcarea prin sine nu poate exista, nici se manifesta ca mișcare, ci numai acționând asupra materiei. Independent de materie, ea nu poate exista; acționând asupra materiei, ea se produce între modificarea stării de potență în cea de actualitate. Ea este deci posterioară materiei, nesubsistentă prin sine însăși, produsă de altcineva exterior materiei, în afara potențelor și numai *activitate pură*.

Acest altcineva este ființa supremă atotînțeleaptă, care se numește Dumnezeu.

Mișcarea este considerată apoi, ca ceva propriu materiei, de care materia dispune, sau care se manifestă deodată cu materia.

Știința pare apoi, că vine în ajutorul acestor susțineri, când afirmă, că fiecare atom dintr'un corp deține pentru sine și'n complexul celorlalte atomuri o mișcare proprie (electroni).

Aceasta aparent însă, deoarece fiecare atom cuprinde o mișcare ordonată și nu haotică, o mișcare bine (angrenată în cadrul celorlalte molecule, astfel că, departe de a se stingheri, colaborează armonios împreună. Ceea ce nu ar fi așa, fiind însăși materia proprietara mișcării, deoarece nu s'ar mai explica atunci nici proveniența și nici armonia manifestărilor acestei materii.

Pentru susținerea *eternității mișcării*, deci a refuzării ființei divine din explicarea ei cauzală, adversarii invocă diferite argumente, cuprinse în două ipoteze clasice: *ipoteza mecanică* și *ipoteza dinamică*.

Ipoteza mecanică se bazează pe *legea inerției*, amintită de noi, și susține, că mișcarea are tendință eternă, în virtutea acestei legi, dacă nu ar fi oprită în manifestarea sa. Dar, pe lângă că

această ipoteză nu poate fi verificată, ea se sustrage dela explicarea primei cauze motorii, ceea ce pe noi ne interesează, și se ocupă numai de viitor.

Ipoteza dinamică se bazează pe o altă lege, a *atrăției universale*, în virtutea căreia corpurile se atrag între ele, dela sine, fără nevoia unui motor extern. Mișcarea planetară, mișcarea corpurilor nu are nevoie, astfel, de o altă explicație; corpurile se mișcă prin ele înseși: 'mișcarea fiind, astfel, din etern.

Teoria aceasta susține o eternitate a mișcării pentru trecut și natural și pentru viitor, — în virtutea aceleiași legi, — ea este, astfel, mai completă decât ipoteza mecanică.

Dar, tot atât de neadevărată! În lume se observă nu numai o forță atractivă centripetală, ci și una respingătoare, *centrifugală*, care se compensează în timpul mișcării, reciproc, *anulându-se*. Dar, dacă s'ar și admite existența fiecăreia în parte, atunci însă ar fi în discuție două centre motorii, neconținut în luptă și în pericol de dezastru al unuia, cândva, deci: *dezastru cosmic*!

Ipoteza dinamică nu face altceva decât să atragă atenția asupra multiplelor fețe ale mișcării, care nu pot fi rezolvate ipotetic: mecanic, sau dinamic.

Ipoteza mecanică și cea dinamică își au o largă aplicare în *teoria cosmogonică a lui Laplace*. În această teorie vom afla susținute și eternitatea haotică a materiei și desfășurarea ei mecanică în sistem planetar, cât și eternitatea mișcării.

Laplace susține, că universul fizic s'a format dintr'o materie nebuloasă haotică primitivă (*Urnebel*), pusă în mișcare. Atracția moleculară și forța centripetală au jucat rol mare la *împreunarea atomică*; forța centrifugală a jucat mare rol la *formarea planetelor*. Mișcarea imprimată la început se continuă și astăzi, *observându-se în diferitele mișcări de rotație, circumvoluție, etc. etc.*

Contra însăși bazelor de argumentare ale acestei teorii se ridică, din partea noastră, obiecțiuni fără răspuns: Fată de eternitatea materiei și a mișcării, de ce geologia ne vorbește de un început al universului? Și de ce ne aduce dovezi indiscutabile pentru un sfârșit al lui? Care a fost puterea ordonatoare a haosului? Întâmplarea? Dacă ea, atunci ea este și originea mișcării? etc. etc.

Apoi, nu trebuie uitat, că faimoasa teorie a lui Laplace pornește nu *ab initio*, ci dela *nebuloasa primitivă*, căreia nu i se arată nici originea, nici modul devenirii. După cum nu se arată motorul, care a pus-o în mișcare ei de rotație, nici obârșia *forței centrifuge*, absolut necesară pentru realizarea unei asemenea mișcări, nici cauza pentru care materia gazoasă din ea nesocotește legile fizice ale gazelor și mai ales pe cele referitoare la *forța lor de expansiune*, ori la consecințele ce decurg din *teoria cinetică*.¹

Pot fi demonstrate, astfel, din nou toate deficiențele argumentărilor materialiste.²

Numai argumentarea noastră, care transcende *cauza motor* într-o ființă absolută, atotînțeleapă și *prim motor imobil* satisface toate mințile și răspunde tuturor întrebărilor.

Formulări silogistice ale argumentului mișcării:

1. *Contra ipotezei mecanice:*

- I. *Totul ce este în mișcare este într-o mișcare secundară, care presupune un prim motor imobil.*
- II. *În lume este mișcare.*
- III. *Mișcarea din lume presupune un prim motor imobil, care este Dumnezeu.*³

2. *Alta, contra ipotezei dinamice:*

- I. *Materia este în mișcare.*
- II. *Mișcarea nu este esențială materiei, care este incapabilă a și-o da.*
- III. *Mișcarea a fost comunicată materiei de o ființă din afara ei, care este Dumnezeu.*⁴

1 I. Firca, *Cosmogonia biblică și teoriile științifice*, în *Foaia Diecezană*, Caransebeș, An. LIV, Nr. 24 din 15 Iunie 1941, p. 5.

2 Cf. Gutberlet, *Der Kosmos, sein Ursprung und seine Entwicklung*, Paderborn, 1908, p. 26 sq.; 104 sq.; A. Pfannkuche, *Religion und Naturwissenschaft im Kampf und Frieden*, Leipzig, 1906, p. 81 sqq.

3 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 43.

4 Cf. Duplessy, *o. c.*, I, I, p. 21—23.

b) *Argumentul contingenței*

Argumentul contingenței se bazează, în argumentarea existenței personale a lui Dumnezeu, pe raționamentul care pleacă dela natura contingentă a lucrurilor. Pb

Toate lucrurile și ființele care există în lume și însăși lumea sunt lucruri și ființe mărgiaite (contingente). Ele nu-și au rațiunea de existență în sine; nici începutul și nici sfârșitul nu sunt la dispoziția hotărârii lor.

Lucrurile și ființele există, așa dar, într-o „interdependență cosmică contingentă”. Toate din lume sunt contingente. Omul însuși, față de infinita varietate a aspectelor sub care se prezintă ochilor săi contingența din lume, are conștiința nimicniciei sale. El se naște și moare, ca oricare ființă; a existat contingent și putea să nu existe deloc.¹

Dar, nimeni nu simte toată zădărnicia acestei vieți ca poetul. În chinul creației, numai el se sbate, cu sensibilitatea-i caracteristică, în cătușele unei realități contingente inexorabile, ce-l înconjoară din toate părțile.

De aceea, întâlnim adeseori accente ca cele din sonetul „Calendar” al poetului Ion Pillat:

„O foaie cade, sboară — o zi
Pe albe aripi de hârtie —
Nu încerca s'o mai reții
Viața ta ce se subție.

Copil râleai când fâlfâi
Întâiul vânt ce'n gol adie,
Acum începi a te sfii
De-a calendarului stăfie.

Pe apa timpului nu poți
Urca 'napoi cu nici o luntre —
Și inima — un cîas cu roți —

Cum dă vecia s'o înfrunte,
Lăsându-ți tâmpetele cărunte,
Ne culcă în sicriu pe toți.

1 Asupra vremelniceii destinului (timpului trăit) uman, consultă lucrarea filosofului român: C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, București, 1940, p. 210 sqq.

Față de contingența tuturor lucrurilor și ființelor pămăntene, față de contingența însăși a lumii, în totalitatea ei, ea nefiind decât suma contingentă a tuturor lucrurilor și ființelor contingente din ea, o concluzie se impune: existența unei *ființe absolute*, unei *ființe necesare*, *cauză primă absolută* a tuturor cauzelor secundare, *origine necontingentă* a tuturor efectelor contingente din lume.

Argumentul contingenței argumentează existența personală a unei ființe necesare, pornind dela temporalitatea efemeră și relativitatea tuturor lucrurilor și ființelor; el urcă dela particularul contingent al lucrurilor și al ființelor la universalul contingent cosmic și atunci, față de această universală contingență cosmică, impune necesitatea unei ființe absolute, care să existe real, după cum și contingența există real, ca efect al puterii sale.¹

Stringența nesdruncinată a argumentului contingenței nu o poate clătina nimic altceva, decât aflarea unui principiu cosmic propriu, care să deșie virtualități eterne de producere și existență. Ceea ce se ferece să afirme până și cei mai înverșunați dușmani ai existenței personale a lui Dumnezeu, față de vădita și ireparabila contingență a lumii.²

Toate aceste încercări de-a găsi cauza în ansamblul contingent eșuiază, absolutul neputând fi creat din contingent, el existând în afara contingentului, independent și creator.

Absolutul există prin sine (*a se*), el nu datorește existența sa cuiva din afară, el poate rămâne în etern „*cela ce este*”³ și poate afirma *eterna aulousie*, fără puțința unei desmințiri: „*Eu sunt alfa și omega, începutul și sfârșitul, acela ce este, acela ce era și acela ce va să vie, atotputernicul*”.⁴

Contingența cosmică, astfel, din toate punctele de vedere: spațială, temporală, ființială și existențială se află și domnește peste tot în decursul vieții noastre de aici de pe pământ și nu încetează decât comparată cu necesitatea unei ființe absolute, care peste spații, timpuri, ființe contingente și existențe efemere

1 Cf. F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, Paderborn, 1920, p. 86 sq.

2 Cf. Verworn, *Kausale und konditionale Weltanschauung*, p. 3 sqq.

3 Ex., 3, 13.

4 Ap., 1, 8.

să le deșie pe toate în nemărginirea sa, fiindu-le tuturor stăpân atotputernic.

Alături de contingența aceasta universală, nimeni nu va contesta însăși contingența epistemologică, adică contingența cunoștințelor noastre omenești în genere, pe care ne străduim nu numai să ni le câștigăm mereu, dar și să le perfecționăm.¹

Fericit, sintetizează contingența cosmică, *poetul V. Voiculescu*, în poesia sa: „*Icoana lumii*”:

„*Icoana lumii zace între zădărnicii*

Trec îngerii pe-alături, dar unul nu se pleacă...”

Contingența și condiționalitatea lumii nu pot fi refuzate prin jumătăți de explicații, sau jumătăți de măsuri necontingente.

Contingența lumii nu poate fi înlăturată nici atunci când lumea ar fi învăluită într'un atribut al eternității, când lumea ar fi considerată suverană peste spațiu (care e ea însăși) și peste timp. Și atunci ea rămâne după natura sa: contingentă, iar după ființa și existența sa: dependentă.

Dar, de definițiile acestea, date în absurd, ne ferește însăși realitatea evidentă cosmică a contingenței.

Eternitatea lumii, deci a materiei, este susținută de materialisti (*Haeckel, Büchner, Moleschott, Vogt*, etc.), pe baza unor dovezi, pe care ei le denumesc „științifice”. Aceste dovezi, invocate în favoarea eternității materiei, sunt următoarele: *conservarea energiei, necesitatea legilor naturale și indestructibilitatea materiei*.

Aceste dovezi, toate bazate pe *filosofia imanenței*, după care lumea însăși conține principiul activității sale, susțin, fie că cantitatea de energie, aflătoare în lume, rămâne constantă, fie că materia ascultă totdeauna de legi, care rămân invariabile, fie că materia corpurilor nu se alterează în mijlocul transformărilor ce se întâmplă: nimic nu s'a creat, nimic nu se pierde.²

Astfel, că, considerând aceste dovezi, materialisti trag con-

1 Asupra temporalității în luptă cu transcendentul, în cadrele antropologice, consultă: M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, III Aufl., Berlin, 1933, p. 15 sqq.; 50 sqq. etc.

2 Boulenger, *o. c.*, p. 39.

cluzia eternității materiei. Ca două consecințe logice însă, materialiștii au trebuit să răspundă și unor fenomene, care ies din abstractul teoriilor lor științifice false și anume, asupra: originii vieții pe pământ și modificărilor reale ce se observă neconținut în viața cosmică. Au recurs atunci, în aceeași linie de conduită, la *teoria evoluționistă*, după care modificările, ce le observăm în lume, sunt datorite neconținutului evoluției, în care este lumea dela început(?) și la *teoria generației spontanee*, după care materia însăși ar fi conținut principiul de viață.

După perioade de timp mari, prevăzute de ipoteza cosmogonică a lui Laplace, pământul se face apt de-a primi viața, care curând și răsare, dezvoltându-se apoi dela cele mai neînsemnate viețuitoare monocelulare (*Amoeba*) până la cele mai superioare mamifere și la om (*transformismul*).

Departate însă, de-a fi legi obiective, dovezile invocate de materialiști sunt simple ipoteze, care nu se pot susține unanim. Deoarece, chiar și atunci, când materia ar fi prevăzută cu o cantitate de energie constantă și ar fi fost creată indestructibilă, nimic nu ne reține de-a afirma, că ea este contingentă și că nu există din etern. Cât privește imuabilitatea legilor naturale, ele mărturisesc organizarea ideală și armonică a materiei, nicidecum nu ne atestă ceva despre eternitatea acestei materii, legile referindu-se la felul de existență și nu la începutul acelei existențe.

Dar și atunci, când s'ar admite, iar prin absurd, că materia ar fi eternă, nimic nu ne-ar determina să susținem, că ea ar fi *necesară*. Materia nu poate fi prin sine însăși necesară, putând să explice prin sine existența sa și a tot ce ne înconjoară, ea fiind contingentă și neînsuflețită. Iar, fără spirit organizator, materia rămâne moartă. Ea nu poate fi deci necesară, — în creație, ea putea fi înlocuită cu altceva —; ea nu e eternă, ci-și poartă toate contingențele în ea. Oricum ar fi susținută teza materialistă, ea totuși se revărsă în teza creștină a unei cauze eficiente absolute și necesare.

Dar, teza materialistă nu se oprește aici. După ce a susținut eternitatea proprie a materiei, ea explică formarea lumii și evoluarea ei, în afara lui Dumnezeu. Laplace pleacă dela starea nebuloasă, când universul nu era decât un haos format dintr-o mulțime incomensurabilă de atomi (pulberea inițială), la explicarea stării actuale.

În acea nebuloasă intervine influența unui „fluid oarecare numit forță, energie, electron“, care pune materia haotică în mișcare neconținută, care a transformat-o evolutiv, până la starea sa actuală.¹

Dar, cu această teză, atât de abil expusă, nu se împacă celălalt-principiu susținut: al eternității materiei, fiindcă sau materia este eternă și trebuia să evolueze din etern și nu în timp cândva, sau nu e mai mult eternă. Dar, nici cu eternitatea energiei nu se împacă această teză cosmogonică, deoarece atunci nu poate fi vorba de-un început de evoluare, nici de-o manifestare temporală a energiei, care, repetăm, este presupusă, materialist, eternă.

Ori, dacă nu: să se dea dreptate tezei creștine, care impune nu numai o cauză creatoare, dar și un prim motor imobil.

Eternitatea materiei și a energiei nu pot explica originea și evoluția cosmică.

În linia acelorași susțineri, materialismul expune și nașterea vieții pe pământ, prin generația spontană, iar, pe cale transformistă, explică diferențierea speciilor și originea omului.

Cercetările serioase ale lui Pasteur († 1895), au dovedit ulterior iluzia acestor susțineri, demonstrând, că viața nu se poate produce pe cale artificială, sau spontană. Pentru toate încercările ulterioare, de-a dovedi contrarul, rămâne nerăsturnată teza „*omne vivum, ex vivo*“, sau „*omnis celula, ex celula*“, nimeni neputând pune început experimental vieții, decât Dumnezeu.

Că stăm în fața unor incontestabile aberații ale falsei științe materialiste, vom demonstra, din nou și mai amplu, la locul cuvenit.

Numai Kant ridică și contra acestui argument „a contingentia mundi“, sau cosmologic, cum îl mai numește, acuze grave, ce îi sunt de altfel atât de obișnuite. Argumentul contingenței este, astfel, învinuit de „*viclenie*“, el utilizând o „*ignoratio elenchi*“, cu ajutorul căreia poate porni dela lumea reală și dela experiență, pentru ca mai apoi să naufragieze și el în analiza ontologică a conceptelor. Așa că, după Kant, și „calea aceasta

¹ Boulenger, o. c., p. 41.

nouă este tot atât de înșelătoare ca și cea ontologică.¹ Ba, mai, mult, acest argument este și periculos, fiind „o adevărată prăpastie” pentru noi, pentru că ne expune la „primejdia intelectuală” și „falsa mulțumire” de a crede că ne-am explicat cauzalitatea lumii, când ne pune, în realitate, înaintea unei enigme, peste care nu mai putem trece.²

De fapt, aceeași ignoratio elenchi o comite și Kant, când, deși afirmă atât de adeseori, — contrazicerile-i sunt mai ales proprii —, că rațiunea teoretică nu poate specula cu transcendentul, pleacă și el, cauzal, dela argumentele raționale pentru existența lui Dumnezeu și-l discută apoi persoana transcendentă a Acestuia. În linia, deci, a afirmațiilor sale anterioare, nici afirmațiile sale noi nu au valoare de dogmă. Apoi, rațiunea nu este nici în primejdie și nici nu se mulțumește, în mod fals, cu ajungerile sale transcendente. Ceea ce reușește ea e cu mult mai modest, decât de ceea ce o acuză Kant. Rațiunea pleacă dela realitatea fenomenală, și poate pleca, aceasta a dovedit-o însuși Kant, și ancurează în realitatea transcendentă. Atât și nimic mai mult. Ea stă sigură aici, deși încă în fața multor enigme, peste toate afirmațiile critice ale rațiunii pure a lui Kant. În realitatea aceasta transcendentă, și bazat pe aceeași realitate fenomenală, dar din punct de vedere practic, va ajunge Kant abia mai târziu, când își va formula postulatele sale celebre.

Deocamdată să ne ajungă concluzia, că contingența cosmică impune existența necesară a unei cauze absolute externe, cauză primă a tuturor celorlalte cauze secundare (*causa causarum*), care este Dumnezeu.

Fără El, toate eforturile minții omenești, de-a transforma contingentul în viață și materia în *spirit creator și organizator*, sunt zadarnice.

1. Formulare silogistică a argumentului:

I. *Totul ce există, există contingent, avându-și în afara sa cauza eficientă.*

1 *Kritik der reinen Vernunft*, trad. de Brăileanu, p. 501.

2 Negulescu, *Ist. filos. cont.*, vol. I, p. 265, 266.

II. *Totul din lume și lumea există contingent.*

III. *Deci, trebuie să existe o cauză absolută necesară, care a creat totul din lume și lumea și care se numește Dumnezeu.*

2. Altă formulare silogistică, dela definiția de contingent:

I. *A fi contingent, înseamnă a nu-și avea cauza eficientă în sine, ci în afara sa.*

II. *Lumea există contingent.*

III. *Lumea nu-și are cauza eficientă în sine, ci în afară, într-o ființă absolută necesară, numită Dumnezeu.*

3. Altă formulare:

I. *Cauzele secundare presupun o cauză primă și ființele contingente presupun o ființă absolută necesară.*

II. *Ori, în lume nu sunt (există) decât cauze secundare și ființe contingente*

III. *Deci, lumea presupune, în afara sa, o cauză primă și o ființă absolută necesară: această ființă este Dumnezeu.*¹

c) Argumentul entropologic

Argumentul entropologic se bazează, în dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu, pe raționamentul, care pleacă dela *legea entropiei*.²

Legea entropiei este legea, care susține o depreciere a energiei și o încetare finală a tuturor proceselor din univers. Pentru trecerea unui corp din starea de potență la starea actuală este nevoie de o forță oarecare, starea actuală presupunând un plus — o mișcare în sus — față de starea potențială. Pentru revenirea sa îndărăt, la starea de potență, deci pentru mișcarea sa în jos, nu mai este nevoie de o forță, sau de o cauză activă oarecare. Mișcarea în jos se îndeplinește dela sine. Această miș-

1 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 35. Vezi alte formulări, la: Duplessy, *o. c.*, I, I, p. 15 sqq.; Schill, *Prinzipienlehre*, p. 43 sqq.; Braig, *Gottesbeweis oder Gottesbeweise?* Stuttgart, 1888, p. 182 sq.

2 Dela grec. *ἐν* și *τροπή* = întoarcere spre, conversiune. Cf. Savin, *Arg. cosm.*, p. 16, n. 1.

care descrescândă însă, pentru efectuarea sa, sau pentru reîntoarcerea la zero, trebuie să piardă treptat din forța activă, imprimată la început de cauza activă externă.

Această pierdere de energie este universală, putându-se observa în toate regnurile de viață, încetarea manifestării energetice — energia la zero — va coincide cu încetarea tuturor proceselor din univers.¹

Din aceste susțineri, cu valabilitate de lege, pleacă raționamentul entropologic, care, bazându-se pe cele susținute, referitor la deprecierea energiei și încetarea tuturor proceselor din univers, trage concluzia contingenței universale și necesitatea unei cauze active, care a pus început lumii și tuturor proceselor din ea.²

Argumentul entropologic, astfel, cu existența sa independentă asigurată: el conchizând la un început procesional universal, întărește toate celelalte argumente cosmologice, prin aporturile nouă ce le aduce.

Mișcarea și schimbarea din lume atestă, astfel, luminos, că au un început extern, într-o cauză activă supremă, întrucât nu sunt eterne, ci au, ca toate procesele din univers, un sfârșit.

Contingența este și ea întărită, față de această manifestă dovadă legală a existenței sale: *entropia*.

Nomologicitatea și teleologicitatea ies și mai minunate în manifestarea lor, dovedite cu ordinea manifestărilor neîncetate, entropologice, cât și cu recunoașterea oficială a finalității universale.

Teza mult favorită a materialiştilor: a eternității materiei și energiei este definitiv refuzată, față de moartea înspre care se îndreaptă întreg universul. Ori, ceea ce are sfârșit, are și un început, deci, nu numai începutul procesional se dovedește prin argumentul entropologic, ci chiar începutul materiei și anume:

1 Cf. Schill, *Prinzipienlehre*, p. 47; Duplessy, o. c., I, p. 26 sq.; S. Weber, *Christliche Apologetik*, p. 66 sq.

2 Cf. Isenkrahe, *Energie, Entropie, Wellanfang, Weltende*, p. 10 sqq.; Vezi și: L. Dressel, *Rezenion der Schrift Isenkrahes: Energie, Entropie, Wellanfang, Weltende*, în den „Stimmen aus Maria Laach“, 7 Heft, Freiburg im Br., 1910, p. 193 sq.

tot dela aceeași ființă absolută, supremă cauzatoare a tuturor proceselor din lume, care este Dumnezeu.

Argumentul entropologic are, astfel, deplină independență față de celelalte argumente cosmologice; cu ajutorul lui se poate raționa existența personală a lui Dumnezeu, — fără a prezenta punctele slabe, ce i se impută, — începutul procesional coincide pentru toate mințile cu începutul creațional al materiei, deci al lumii. El are și deplină putere demonstrativă, cât și stringență proprie în expunerea sa rațională, nedepinzând de concluziile altor argumente, cărora să le fie auxiliar. Valoarea sa este principală, asemenea celorlalte argumente cosmologice, cu care face un tot indisolubil, însă nu: relativă, sau suplimentară.

Obiecțiunile ce i se fac (*C. Isenkrahe*,¹ *J. Schnippenkötter*,² *I. Todoran*,³ etc.), că prin el nu se conchide la „un adevărat început material al lumii, ci numai la unul procesional“, putându-se, astfel, susține, alăturat, eternitatea materiei, sunt, după cum am demonstrat, nule și neavenite, pentru puterea demonstrativă a argumentului.

Legea entropiei este observată, pentru prima dată, de fizicianul *Clausius*,⁴ pe baza descoperirilor fizicianului *S. Carnot*,⁵ care stabilise legea acțiunii reciproce a forțelor din natură, precizând totodată și generalizând al doilea principiu al termodinamice.⁶

Mai târziu, fizicianul *W. Thomson*, va baza deducții nouă, pe concluziile altui fizician celebru: *Helmholtz*.⁷ Acest *Helmholtz* observase, adică, că energia calorică se transformă în energie dinamică, electromagnetică, chimică, de coeziune, etc., numai atunci, când un corp cald împrumută căldură unui rece. Pe

1 C. Isenkrahe, *Energie, Entropie, Wellanfang, Weltende*, p. 15 sq.; 85 sq. etc.

2 J. Schnippenkötter, *Der entropologische Gottesbeweis*, Bonn, 1920, p. 6 sqq.

3 Todoran, o. c., p. 197.

4 *Die mechanische Wärmetheorie*, III Aufl., 3 Bde, Braunschweig.

5 *Sur la puissance motrice du feu*, Paris, 1824.

6 Cf. I. Firca, *Argumentul entropologic pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu. Contribuții la formularea lui*, Caransebeș, 1940, p. 10; I. Savin, *Creștinismul și gândirea contemporană*, București, 1940, p. 37.

7 *Ueber die Erhaltung der Kraft*, Berlin, 1847.

aceste concluzii, Thomson va deduce, că în timp ce energia calorică se mărește neconținut, celelalte feluri de energie (mecanică, chimică, electrică, magnetică, cohezională, optică) scad mereu. O temperatură egală a corpurilor ar fi egală cu o pasivitate cosmică, energia calorică ne mai putându-se transforma în celelalte feluri de energie. Fără a contrazice legii de conservare a energiei, entropia afirmă, că în orice proces cosmic o parte calitativă din energia cosmică se pierde printr-o degradare ireversibilă, în sens evolutiv unic, deși cantitatea de energie rămâne aceeași: această parte calitativă de energie este energia calorică.¹

La același rezultat a ajuns și Clausius, bazându-se, în deducțiile sale, pe a doua lege a teoriei mecanice despre căldură.

El spune astfel: „Lucrarea, pe care o pot produce puterile naturii și care constă în mișcările corpurilor cosmice, tot mai mult se transformă în căldură. Căldura neconținut trece dela corpurile mai calde, la cele mai reci. Repartizarea ei va deveni mai egală. Între căldura ce radiază și se împrășteie în eter, și căldura ce se află în corpurile, se va stabili un anumit echilibru. În sfârșit, după structura lor moleculară, corpurile se vor apropia de o anumită stare, în care despărțirea generală a particulelor, pentru temperatura dată, va fi maximă. Eu am încercat să exprim acest proces în întregime printr-o lege simplă; cu ajutorul ei se caracterizează precis starea, la care se apropie treptat lumea. Eu mi-am imaginat mărirea ce are aceeași însemnătate, în privința transformărilor, pe care o are energia în privința căldurii și lucrării, — anume suma tuturor transformărilor, ce trebuie să aibă loc, ca să aducă corpul, sau totalitatea corpurilor la starea lor actuală. Mărirea aceasta eu am numit-o entropie”.² Aceste rezultate științifice, în sfârșit, au fost folosite, pentru un și mai vizibil progres în termodinamică, de un alt fizician celebru: Arthur Eddington.³

1 Cf. Schweitzer, *Die Energie und Entropie der Naturkräfte mit Hinweis auf den im Entropiegesetz liegenden Gottesbeweis*, Köln, 1902, p. 15; 40 sq.; Savin, *Arg. cosm.*, p. 16 sq.

2 P. Svetlov, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, vol. I, trad. de Tomescu și Bejan, Chișinău, 1935, p. 593.

3 *La nature du monde physique*, Paris, Payot, 1929, p. 79 sqq.

Valoarea transformărilor cosmice de energie se măsoară după efectele, pe care au fost capabile să le producă: un fel de energie poate produce un alt fel de energie, echivalentă cantitativ, deci principiul conservării energiei e păstrat, modificându-și numai forma.¹

Deodată cu transformarea unei energii în alta, intervin însă acțiuni mecanice secundare, care consumă o parte din energie, care, astfel, se pierde prin frecare, prin învingerea unor rezistențe streine oarecare, prin lovire, etc. etc. Această energie este calitativ calorică.

Căldura pierdută de energia în transformare se înmagazinează mereu, până la o deplină nivelare de temperatură.² Ori, atunci orice proces va fi imposibil: entropia va fi la maximum,³ energia va fi la zero, în univers va începe moartea termică⁴ și va domni pacea eternă.⁵

Cantitatea de energie, deși conservată mereu aceeași, este obligată la pasivitate desăvârșită, prin nivelarea temperaturii și neputința efectuării niciunui proces. Numai în cazul unei desființări a cauzelor care determină legea entropiei, deci numai în cazul unei conservări și calitative a energiei, ceea ce e imposibil, energia va fi mereu activă în univers și eternă. Dar, nicio transformare energetică nu-și are echivalentul deplin cantitativ și calitativ în forma ei nouă, deoarece cauzele adverse transformărilor: fricțiunea, rezistența, gravitatea, etc., nu vor dispărea decât odată cu procesele energetice.

Orice intervenție din afară, în valabilitatea acestor legi,

1 Cf. G. Le Bon, *L'évolution des forces*, Paris, 1908, p. 8 sqq.

2 Cf. L. Dressel, *Der Gottesbeweis auf Grund des Entropiesatzes*. Abhdl. in der Zeitschrift: „*Stimmen aus Maria Laach*“, 2 Heft, Freiburg im Br., 1909, p. 154 sqq.; 158 sqq.; Eddington, *o. c.*, p. 80 sqq.

3 Cf. P. Svetlov, *o. c.*, vol. I, p. 594; Dressel, *Der Gottesbeweis auf Grund des Entropiegesetzes*, p. 157; F. Auerbach, *Die Weltherrin und ihr Schatten. Ein Vortrag über Energie und Entropie*, Jena, 1902, p. 38; Eddington, *o. c.*, p. 89 sq.

4 Cf. J. Riem, *Weltenwerden. Eine Kosmogonie*, Hamburg, 1925, p. 44.

5 De observat, că sfârșitul lumii (moartea termică) prin căldură (foc), concună cu dogma revelațională creștină, care învață, că „lumea se va sfârși prin foc” (II Petru 3, 12). Sfârșitul lumii prin căldură este susținut și de savantul român Chr. Musceleanu, *Materia în infinitul mare pe pământ și în infinitul mic*, București, 1930, p. 221.

desridică valabilitatea legilor stabilite științific și desridică totodată și contingența lumii, supunând-o unor principii infinite, care ar putea cumpăni inexorabila lege a entropiei, prin o compensație oarecare.

Materialismul, care nu transcende cauzele, a căutat explicația proceselor din lume numai în legea conservării energiei, căreia i-a dat o valabilitate eternă, fără nicio deprecieri entropică.

Nestinsa trufie științistă și neconținută tendință spre „eternul absolut” a rațiunii materialiste dau naștere celui mai curios spectacol de incertitudine și instabilitate. Legea cauzalității, fixată ca universală, este atacată și contestată nu numai teoretic de filosofia unui Kant, Bergson, sau David Hume, ci și de știința exactă. Mecanica modernă suferă, astfel, neconținute prefaceri. Ea poartă astăzi amprenta teoriilor unui Einstein, de Broglie, Eddington, Diras, Plank, ori Heissenberg. Cauzalitatea clasică, prin prisma de vedere a teoriei complementarității lui Bohr, nu se mai poate susține în cadrele sale vechi. Mecanica newtoniană s'a prăbușit sub loviturile mecanicii lui Einstein, iar aceasta, la rândul ei, sub loviturile mecanicii quantice. Baza ontologică spațială a științei moderne este astăzi *quanta energetică*, deoarece quanta este măsura energetică de exprimare a spațiului.

Ultima perspectivă științifică cosmologică este, așa dar, *monismul energetic*.

O perspectivă, la care indiferent cum s'a ajuns, pe cale științifică-fenomenologică, sau filosofică-fenomenologică, este și rămâne o perspectivă sigilată de relativitate, deoarece exclusivista cale a noematicii fenomenologice, deși insistă cu ascuțișul rațiunii asupra obiectului logic, rămâne totuși în fenomenal și contingent, fără nicio putință de ancorare mai ferită, într'un port cu ape mai liniștite.

Ipoteza aceasta monistă materialistă: a unui „*perpetuum mobile energeticum*” nu se poate susține, față de evidența neconținutelor schimbări și deprecieri calitative ale energiei.¹

Atacurile materialiste contra acestei noi redute a argumentării cosmologice a existenței personale a lui Dumnezeu,

¹ Cf. Riem, o. c., p. 44.

rămânând pe poziția intransigentă a conservării energiei în lume, nu fac decât să se reverse în celelalte argumente, care își bazează raționamentul pe contingența materiei, mișcării și energiei, rezultatul fiind același: necesitatea unui început.

Legea entropiei rămâne valabilă și contra tuturor obiecțiilor, ce i se aduc, cu privire la „ambianța planetară”. Pentru solidificarea finală a planetelor este necesară *înlăturarea eternului*, care cere iar pierdere de energie și înmagazinare de căldură. Entropia este, ~~asfel, cu o valabilitate cosmică universală~~. Bazele sale însă, sunt temeinice pe pământ: nu înseamnă, că se deduce logic din valabilitatea ei universală și infinitatea entropiei. Entropia este strictă fiecărei planete în parte, după cum este strictă pământului, fiindu-i atribuită prin *legea gravitației*, care neagă infinitatea universului, prin „*tinderea universală spre un centru*”. Prin legea gravitației se întărește, astfel, și valabilitatea legii entropiei.

Gravitațiunea, în plus, este baza unui argument suplimentar, care atestă contingența și finalitatea și a acestei legi, cu valabilitate cosmică, iar după materialisti: eternă, deci independentă de legea entropiei.

Deoarece, pe baza *argumentului gravitațional*, se constată o atracție gravitațională, din ce în ce mai mare, a tuturor planetelor de către soare, a cărui forță de atracție se menține constantă, în timp ce forța centrifugală a planetelor descrește. Elipsele, descrise de planete în jurul soarelui, se micșorează, astfel, din ce în ce, având ca urmare o revenire inițială a tuturor planetelor în soare. Mișcarea centripetală va învinge mișcarea centrifugală. Din această „*cădere a tuturor planetelor în soare*” se va produce iarăși o *căldură enormă*. Deci, iată demonstrat și gravitațional entropia tuturor felurilor de energie, cât și contingența tuturor felurilor de procese cosmice.¹

Nici afirmația *ciclurilor repetiționale*, că energia calorică nivelată va provoca o nouă începere originară a formei vechi inițiale și o nouă transformare a energiilor nu este valabilă, întrucât schimbul procesional nu mai este posibil, — ipoteza unui *perpetuum mobile* fiind înlăturată —, entropia având un curs ireversibil.

¹ Cf. Riem, o. c., p. 22.

Entropia dovedește, astfel, contra tuturor obiecțiunilor, finalitatea inexorabilă, înspre care se îndreaptă energia și materia, ea este „legea tendinței universale”, deci „legea evoluției lumii, indicând direcția ireversibilă, în care se mișcă lumea”.¹

Entropia ne dă siguranța metafizică a unui sfârșit și prin el a unui început. Că, cine este cauzatorul proceselor din lume și organizatorul lor, spre finalitatea entropică?

Cine altul decât „un principiu supranatural, care este cauza și ținta evoluției creaturilor”,² și pe care noi îl numim Dumnezeu.³

Formularea silogistică a argumentului entropologic:

- I. *Legea entropiei învață o depreciere a energiei, deci o încetare a tuturor proceselor și un sfârșit al lumii.*
- II. *Orice sfârșit însă, presupune necesar și un început.*
- III. *Legea entropiei, sau a încetării proceselor din lume, duce necesar la un început procesional al lumii.*
- IV. *Acest început procesional nu este un produs material: mecanic, nici un produs al omului.*
- V. *El (începutul procesional) coincide cu însăși crearea lumii (începutul material).*
- VI. *Deci, trebuie să existe și un creator activ (cauză activă) al începutului procesional al lumii, după cum există și unul absolut (cauză primă absolută) al începutului material, care este Dumnezeu.⁴*

d) Argumentul gravitațional

1. A cunoaște și a folosi în luptă chiar armele adversarului a fost considerat în totdeauna drept o condiție esențială a victoriei.

1 Todoran, o. c., p. 193 sq. Cf. Bouleager, o. c., p. 41 sq., nota 2; Firca, o. c., p. 37; Svetlov, o. c., vol. I, p. 594; Brentano, o. c., p. 408 sq.

2 Cf. Todoran, o. c., p. 197.

3 Bibliografie suplimentară asupra entropiei și aplicației sale apologetice, vezi la: Savin, *Arg. cosm.*, p. 17, nota 3.

4 O altă formulare, care însă este dependentă de argumentarea care pleacă de la mișcare, vezi la: Duplessy, o. c., t. I, p. 27 sq.

Creștinismul, dela apariția sa și până acum, este într'una din cele mai titanice lupte din câte există pe toate terenurile de manifestare ale omenirii; o luptă care, sub multiplele sale aspecte și după persoana diferiților Luciferi, ține ascunsă marea vinovată de totdeauna a tuturor eresurilor și sistemelor gnoseologice opuse: *rațiunea*.¹

Rațiunea este aceea care peste tot este protestatară contra pozițiilor autoritative revelaționale ale creștinismului; ea este aceea care caută să scape din aceste chingi, fiindcă, odată cu sfărâmarea lor, ea știe, că va sfărâma singura citadelă care rezistă pe baze, care nu sunt datorite ei și va goni, din fața sa, singurele adevăruri, care nu se supun cunoașterii și înțelegerii ei.

Armele sale, de aceea, sunt dintre cele mai vehemente și mai periculoase, atunci când este vorba de dat un asalt nou contra pozițiilor creștine. Ea folosește, astfel, cele mai subtile dar și cele mai perfide arme filosofice; ea folosește, apoi, cele mai grele, dar și cele mai exacte arme științifice. Dialectica jucăușă și știința pozitivă sunt egal folosite în această luptă cu vădite tendințe de exterminare.

Mai ales, ultimele descoperiri, ultimele teorii și legi fizice, geologice, medicale-fiziologice, astronomice și arheologice-paleontologice sunt cu o deosebit de diabolică preferință și dexteritate folosite contra noastră, astfel că de cele mai multe ori, datorită ineditului lor, ele reușesc a produce panică în rândurile apologetilor creștini. Așa, a fost cazul, la vremea sa, cu folosirea *noțiunii de infinit* în matematici. Apologetii, conștienți de existența infinită personală numai a lui Dumnezeu, nu-și puteau da seama ce fel de infinit poate fi cel din științele exacte. Mai târziu, însă, și-au revenit și au observat că, departe de-a le fi ostilă aceeași nouă folosire științifică exactă, ea le este de un neașteptat și nebanuit folos.²

1 Pe această mereu activă și neadormită vinovată de toate aberațiile epistemologice o demască și următoarele afirmații ale filosofului I. Petrovici, *Cercetări filosofice*, București, 1926, p. 22: „Oricine își cunoaște bine sufletul, și cu aceasta și fondul adevărat al sufletului omenesc, va vedea că pr'ima cale — calea întrebării despre tot și despre toate — aceasta este calea noastră, oricare vor fi nemulțumirile care ne pot aștepta”.

2 Cf. I. Petrovici, *Introd. în metaf.*, p. 75 sq.

Pentru aceasta însă, toate aceste noțiuni noi folosite de adversari, sau descoperite de ei, trebuiesc, în amănunt, cercetate și cunoscute. O rezervă deosebită și curioasă a împiedicat, până acum în ultimul timp, dela această cunoaștere a pozițiilor adverse și folosire a armelor lor, pe apologetii creștini. Domina și mai domină și acum concepția greșită apologetică a pasivității ostile față de nouile descoperiri și ajungeri ale minții omenești. Teologia — știința lui Dumnezeu — era ostilă diferitelor discipline raționale — știința omului —, cât privește o introducere a acestor cunoștințe și descoperiri profane între cunoștințele teologice și adevărurile dogmatice, acest lucru era privit cu o adevărată oroare și considerat foarte aspru cu calificativul: *eres*.

Abia în ultimul timp pozițiile nu numai că se precizează mai riguros, dar se luminează și mai creștinește. Locul urii este locul unei prietenii cu nuanțe mai pozitive, sau mai negative — după cum —, iar divorțul este reparat deocamdată printr-o căsătorie, poate încă nu din toate punctele de vedere armonică.

Teologia însă, știe că folosul acestor cunoștințe și descoperiri științifice nu o periclitează și nici nu-i strică, deoarece cu ele, ea nu cade, ci numai se întărește. Disciplina relativ nouă — *apologetica* — folosind numai principiul rațional, poate folosi toate aceste temeuri și argumentări adverse, fără a aduce prin aceasta cel mai mic prejudiciu doctrinei creștine. În cazul unei schimbări de legi științifice, sau de teorii, se schimbă și argumentarea apologetică, dar — lucru clar — nu se schimbă nimic din doctrină.

Acest lucru trebuia clarificat, pentru ca apologetii creștini să poată cunoaște și folosi armele periculoase, cu care ne atacă tabăra tuturor raționaliștilor, pozitivistilor, materialistilor și naturalistilor de totdeauna și de azi.

Cât privește rezultatul acestui procedeu apologetic — greu pentru unilateralitatea noastră teologică — nici nu mai merită să ne oprim, atât este de covârșitor în loviturile sale asupra redutei — inexpugnabilă altfel — a necredinței moderne.

Aceasta a fost de altfel și cauza determinantă a argumentării gravitaționale a existenței personale a lui Dumnezeu, cu care ne vom ocupa în cele următoare.

2. *Argumentul gravitațional*, pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu, pleacă dela raționamentul care se bazează pe tinderea tuturor lucrurilor către un centru.

Pământul, precum și toate planetele și toate corpurile cerești, sunt într-o necontenită mișcare, descriindu-și orbitele, în conformitate cu *legile lui Kepler*. Ceea ce menține în spațiu toate corpurile cerești într-o perfectă înlanțuire, este *gravitațiunea universală* descoperită de *Newton* († 1727).

Acest savant matematician și fizician englez își bazează susținerile sale pe descoperirile altor precursori celebri, ca: *Kepler* și legile sale, *Huyghens* și teoremele sale asupra forțelor centrale și *Galileu*, cu experiențele sale asupra căderii corpurilor.¹ Din toate aceste date științifice, *Newton* își compune următorul raționament: O planetă pusă în mișcare, indiferent prin ce *forță inițială*, va continua să se miște uniform și în linie dreaptă, câtă vreme o cauză exterioară nu-i modifică mișcarea; aceasta în baza principiului inerției enunțat de *Kepler*.² Asupra planetelor acționează o *forță centrală* spre soare, care le abate din drumul rectiliniu, pe-o traiectorie curbilinie, împrejurul soarelui, astfel că planetele se mișcă pe elipse sub impulsia forței inițiale, care le-a pus în mișcare și a unei forțe atractive spre centrul soarelui.³

Alături de aceste legi, *mecanica cerească* mai afirmă, că planetele descriind elipse în jurul soarelui, depărtarea lor variază, fiind minimă la pereliu și maximă la afeliu, tot așa iușeala unghiulară a planetelor e maximă la pereliu și minimă la afeliu.⁴

Deși calculele acestei mecanici cerești sunt foarte edificatoare, ținând seamă de caracterul acestui studiu, noi nu ne putem permite a le amănunți aici.⁵ Din toate cele expuse până acum însă, numai pe cale de raționament, neilustrat de cifre, putem trage următoarele concluzii apologetice:

1. Cf. G. Naneș, *Lecțiuni de astronomie*, ed. II, București, 1935, p. 189.

2. *Ibidem*.

3. *Ibid.*, p. 190.

4. *Ibid.*, p. 191.

5. *Ibid.*, p. 190 sq.; Cf. E. Abason, *Astronomie*, București, 1936, p. 239; N. Abramescu, *Astronomie*, București, 1939, p. 102 sqq.

- a) Știința exactă afirmă o forță existentă și activă în univers, numită atracția sau gravitația universală.
- b) Pe baza acestei forțe universale este clădit întreg universul, care se mișcă după legile sale și stă datorită puterilor sale.
- c) De această lege ascultă nu numai pământul, ci și soarele, precum și toate planetele și corpurile cerești.
- d) Această lege atrage atenția asupra unei forțe inițiale, cât și asupra unei forțe centrale.

Intrucât cu forța inițială se ocupă argumentul mișcării, cât și argumentul contingentiei, cu al lor „*primum movens immobile*” și „*prima causa causarum*”, nouă aici nu ne rămâne a ne ocupa decât cu argumentarea gravitațională a unei „forțe centrale”, a unui „centru gravitațional”, care este Dumnezeu.

Calea noastră de argumentare, în urma expunerii acestor legi, pe care ni le oferă mecanica cerească, este luminoasă și pe deplin asigurată de surprizele unor obiecțiuni raționale întemeiate.

Tinderea tuturor lucrurilor către un centru este, de fapt, o lege științifică pozitivă, devenită aproape o axiomă.

Totul în lume își poate păstra locul său în spațiu numai datorită puterii gravitaționale, care atrage totul ceea ce există spre un centru. Lumea, spre a exista așa după cum o vedem, cu toate legile sale, are un centru gravitațional cosmic, care, prin bine cunoscuta lege a atracției universale, formează, din atomi, celule; din celule: corpuri neînsuflețite, sau însuflețite, iar din acestea: complexuri imense planetare și astrale. Fără această realitate atracțională și gravitațională, corpurile nu s'ar putea compune în entități anumite și distincte, cu individualități aparte, și nici nu ar putea exista apoi, în timp și spațiu.

Imensitatea acestei legi însă, este departe de a aparține materiei, sau numai pământului, după cum departe este și de a fi cauzată prin puterile omului. Centrul cosmic tinde înspre un alt centru gravitațional, care este centrul planetar: soarele. Dar, nici acest centru nu este ultimul, sau centrul absolut și infinit. Lumile și aștrii interplanetari au alte centre, de care depinde-

însuși soarele. Și iată, că din centru în centru, din planetă în planetă, ne urcăm pe scara empiricului, organizat cauzal, până la marginea transcendentalului, acel transcendental care trebuie să fie centrul infinit și absolut — de plecare și reîntoarcere — al tuturor: Dumnezeu.

Atât poate mintea apologetului creștin, dar enorm mai mult decât a putut mintea filosofului I. Kant, cu acel implacabil „*Ding an sich*” al său, deoarece rezultatul argumentării teoretice kantiene a fost un Dumnezeu — ficțiune „*als ob*”, un Dumnezeu „*ca și cum există*”.¹

Pentru noi empiricul, imanentul, nu este decât o scară rațională spre transcendent, transcendent care de fapt cuprinde în el toate virtualitățile cu care noi ne suim, pe spate, înspre el spre a scăpa de povară.²

Concluzia, deci, a argumentării gravitaționale este necesitatea existenței unui centru, sau a unei forțe centrale, înspre care să tindem noi toți și toate cele create, ca înspre adevărata cauză.³

Prin prisma acestei argumentări vor putea fi pricepute, astfel, mai luminos și „reîntoarcerea eshatologică a tuturor în toate”, cât și condițiunea soteriologică a mântuirii subiective a „rămânării în Hristos” și a „unirii desăvârșite cu El”. Pe baza rațională a acestei argumentări se poate răspunde, apoi, tuturor întrebărilor, voit întortochiate, a pozitivistilor asupra sfârșitului lumii în concepția creștină, întrucât lumea se va întoarce înspre Cel dela care au pornit toate începuturile, fiindându-le apoi, în El ca într'un ideal centru absolut.⁴

1 Numai așa se poate înțelege de ce, pentru I. Petrovici, noțiunea de Dumnezeu este „încercarea supremă de a exprima absolutul în termeni relativi”. Cf. *Introd. în Metaf.*, p. 75.

2 Rezultatul acesta rațional este plasticizat într'un mod strălucit de apologetul I. Gh. Savin în expresia: „o solidă ancorare la fărâma absolutului”. Cf. *Filosofia și istoria ei*, București, Fund. cult., 1927, p. 48.

3 Acel „*regressus ad infinitum*” nu se sfârșește prea de vreme, cum vrea Kant, la o arbitrară margine teoretică rațională a transcendentului, dar nici nu poate înainta necontenit, fiindcă atunci ar fi necugetabil. Cf. I. Gh. Savin, *Argum. cosm.*, p. 30.

4 Această concluzie apologetică nu este atinsă nici de afirmația greșită științifică a eternității gravitației.

Deoarece tot știința susține că forța de atracție gravitațională a soarelui crește necontenit. Pe măsură însă, ce această forță centrală crește, forța centrifu-

Această concepție este creaționistă și finalistă creștină, fără a fi de nuanță panteistă emanaționistă, de aberațiile căreia suntem prăpăstios despărțiți!

Concluzia argumentării noastre gravitaționale ascunde în ea frumoase constatări și în ceea ce privește existența post-creațională a centrelor cosmice și planetare secundare, dar și în ceea ce privește existența antecreațională a Divinității. Această Divinitate este *aspațială* și *atemporală*,¹ abia prin crearea lumilor se crează spațiul și timpul — noțiuni pentru organizarea științifică a empiricului și pozitivului — aceste creații mărginite, deci, nu pot nicidecum cuprinde, sau limita imensa și infinita aspațialitate și atemporalitate divină. Aici, de fapt, rezidă tot greul înțelegerii teoretice a acestor categorii divine, cât și tot „*Ding an sich*” kantian,² sau „*incognoscibilul*” spencerian.³

Realitatea creată însă și universalitatea principiilor și primelor categorii, ca: principiul și categoria cauzalității, sunt singurele posibilități naturale și raționale, spre a organiza cunoașterea și dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu.

Numai astfel, și din punct de vedere rațional, natura va deveni vorbitoare, iar: „*Cerurile vor spune mărirea lui Dumnezeu!*”

3. Singura obiecțiune ce i s'ar putea aduce acestui argument pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu, în

gală a planetelor descrește. Acest lucru este dovedit de eclipsele descrise de planete în jurul soarelui, care sunt din ce în ce mai mici.

Acest lucru verificat tot științific confirmă reîntoarcerea tuturor planetelor în soare și tot așa printr-o *argumentație à rebours* indirectă, sau aposteriorică, confirmă și reîntoarcerea tuturor lucrurilor și ființelor în centrul lor de origine: *Dumnezeu*.

1 Toate aceste premise gravitaționale le sîm strălucit exprimate și la: N. Crainic, *Nostalgia paradisului*, București, Cugetarea, 1940, p. 143: „Pentru gândirea teologică, tot ce există vine dela Dumnezeu și se întoarce la Dumnezeu. El e alfa și omega, sau cauza primă și cauza finală a tuturor lucrurilor. Când zicem însă cauză primă și cauză finală, imaginația noastră med ocră le spațiază ca și cum ar fi vorba de un răsărit și de un apus, sau le distanțează în timp ca și cum ar fi vorba de un început și de un sfârșit. În realitate, cauza primă și cauza finală există dincolo de spațiu și de timp și se confundă într-unul și același punct transcendent”.

2 *Crit. raț. pract.*, trad. de Amzăr și Vișan, p. 122 sq.

3 În „*First Principles*”.

linia expunerilor de până acum, ar fi că el conchide la existența unui centru absolut și infinit, sau a unei forțe centrale, cu aceleași calificative, *impersonale*.

Sau, cu alte cuvinte, cum poate fi un centru, o forță, sau o cauză, o persoană?

Dacă se ridică această obiecțiune, atunci ea ne servește nouă pentru o și mai luminoasă precizare a pozițiilor noastre apologetice creștine. „*Afirmarea dogmatică a unei persoane divine*” nu este calea noetică proprie Teologiei fundamentale; ci o cale cu totul opusă: *urcarea rațională, cu dovezi organizate rațional și luate din lume, spre acea persoană divină*.

Toate dovezile raționale, pe care ni le oferă lumea, nu fac însă, decât să se identifice, la sfârșit, cu calitățile și caracteristicile unei personalități divine. Așa a fost cu „*primul mișcător nemișcat*”, tot așa a fost cu „*prima causa causarum*” și tot așa este acum, și cu acest „*centru unic, infinit și absolut*”.

Toate aceste căi sau argumentări raționale ale lui Dumnezeu nu fac decât să descopere, la urmă, pe același unic, necuprins și absolut Dumnezeu. E o modalitate științifică apologetică doar de a vorbi aceea de a numi acest Dumnezeu: „*mișcător nemișcat*”, „*cauză primă*”, „*cauză eficientă*”, „*lege morală*”, „*Bine absolut*”, ori „*Adevăr*” și „*Frumos*” asemenea, cât și „*centru infinit și absolut*”; sub aceste denumiri raționamentale apologetice stă, necuprins și nemărginit, numai și numai același Dumnezeu.

Acest Dumnezeu este peste tot — oricum ar fi numit — o persoană, deoarece, orice ar fi și oricum ar fi considerat, El raționează, El organizează, El dispune, El hotărăște, El se manifestă drept, bun și infinit prețuitor al frumosului, deci, peste tot, El se manifestă cu proprietăți pozitive personale.

Mișcătorul, cauza, centrul, Binele, Adevărul, Frumosul, legea morală, etc. etc., ies din imprecisul și confuzul impersonalului, pentru a se temeînici, pe baza acestor calificative, în cea mai stabilă și deplină siguranță existențială, din câte există, a vreunei persoane.

Și, de fapt, existența personală a Dumnezeirii este suprema existență!

4. În linia acestor expuneri, unele încercări științifice de a obține „*vidul absolut*”, sau de a crea „*perpetuum mobile*” sunt încercări destinate eșecului — fără niciun sorț de izbândă —, date fiind condițiile și puterile omenești de lucru.

A obține „*vidul absolut*” este a obține, în eprubetă, însăși Divinitatea absolută, numai Ea fiind aspațială și atemporală. Încercări de felul acesta sunt de la început încercări, care nu cunosc nu numai pozițiile creștine, dar nu cunosc bine nici propriile poziții ale științei serioase profane.¹

În ceea ce privește celălalt chin secular al minții omenești: „*perpetuum mobile*”, nu avem iarăși de spus decât că omul și aici încearcă a ieși din relativul său și a cuceri poziții absolute, care nicidecum nu se vor lăsa biruite. E apoi și cel mai lamentabil paradox, ca prin mijloace mărginite să poți obține efecte infinite și absolute, căci aceasta este ceea ce urmărește știința cu *perpetuum mobile*: de-a afla mișcarea infinită, dar cu mijloace finite!

Ori, noi mai știm că activitate pură nu este decât însuși Dumnezeu, așa că omul nu se poate ridica până la a descoperi și cuceri poziții transcendente absolute și infinite, în dauna Dumnezeirii. Totul pleacă, în avalanșă atee, dela nesocotirea celor mai elementare legi logice!

Alături de legea gravitațiunii nu putem constata decât că aceste încercări infructuoase ale minții omenești demonstrează într-un mod impecabil, alături de utilul acestor date raționale științifice și lipsa de folos, cât și greșita naștere, a altora.

Din aceste cauze, de aceea, nu toate mâinile ce le întinde mintea omenească, organizată științific și filosofic, reușesc a îmbrățișa pe Dumnezeul nostru al tuturor și tot, de aceea, rostul rațional al acestor ocupații științifice teologice este dintre cele mai salutare.

De aceea, acum la încheiere, putem corecta prin amendament și termenul prea tare de „armă de luptă”, pe care ne-o

¹ Spre a nu aminti calitățile Dumnezeirii, pe care le învățăm la Teologia dogmatică, să trecem în revistă numai calificativele filosofice acordate acestei Dumnezeiri: Anselm îl denumește pe Dumnezeu: *Ens quo majus cogitari non potest*; Spinoza: *Ens absolute infinitum*; Descartes: *Être souverainement parfait*; Leibniz: *Ens perfectissimum*; etc.

oferă cunoașterea și cercetarea pozițiilor științifice și filosofice, în mai creștinescul termen de „armă duhovnicească” și afirmăm că apologetul creștin, mai mult decât oricând, are nevoie de cât mai multe arme de acest fel, pentru înaintarea sa victorioasă pe terenul plin de surprize al necredinței moderne.

Formularea silogistică a argumentului gravitațional:

- I. Totul din lume, lumea însăși, precum și toate celelalte lumi din spații tind spre un centru.
- II. Acest centru nu este datorit legilor sau puterilor materiale, și nici celor umane.
- III. Deci, acest centru este un centru spiritual absolut și infinit, sau este Dumnezeu.¹

e) Argumentul nomologic

Argumentul nomologic² pleacă, spre dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu, dela ordinea, armonia și legalitatea din univers.

Realitatea cognoscibilă ne prezintă, cu toată evidența, aceste aspecte ale sale, care presupun organizarea sa legală, în ordine și armonie, de către o ființă spirituală superioară și inteligentă.³

Această ordine nu este proprie materiei, nici înăscută ei, materia fiind inertă și neînsuflețită. Materia nu se poate organiza dela sine, armonic. Organizările ei armonice, de până acum, le face, în mic și contingent, omul și puterile sale fizice și psihice; organizările ei mari, nemărginite pentru puterile omului și cosmice, le-a îndeplinit și le îndeplinește o ființă superioară omului și lumii.

Spectacolul acestei ordine e la dispoziția omului, oricând este dispus spre contemplație și meditație, și se află în toate regnurile de viață: anorganică, organică și spirituală.

¹ Vezi și: P. Rezuș, *Argumentul gravitațional pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu. Formularea lui*, în Foaia Diecezană, An. LV, Nr. 6, Caransebeș 8 Februarie 1942, p. 4; Nr. 7, 15 Februarie 1942, p. 4—5; Nr. 8, 22 Februarie 1942, p. 3—5.

² Dela νόμος — lege.

³ Cf. W. Schneider, *Göttliche Weltordnung*, II Aufl., Paderborn, 1909, p. 6 sq.; 43 sq.; 310 sqq.

Cine nu rămâne uimit în fața imensității organizatoare a ordinei și armoniei interplanetare? Armonie neschimbată, compusă din mișcări planetare, fixități astrale în spațiu, raporturi mereu armonice de coexistență, etc. etc., între care cel mai mic schimb desordonat, sau necontrolat, de inteligența supremă, ar duce la dezastre cosmice!

Cine nu rămâne uimit în fața măiestritei organizări a lumii pământene: cu mișcări de rotație și circumvoluție neconținute, cu schimb regulat de zi și noapte, cu separație de continente și mări, despărțite prin hotare neîncălcate și de legi nedesridicate? Legea conservării energiei, dar și a deprecierii ei (entropia), legea gravitației, legea inerției, etc., sunt tot atâtea legi cu întruibuire și curs cosmic.

Celebre sunt, astfel, cântările dela psalmistul David: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și lucrarea mânilor lui o vestește țărâa. Ziua spune slava Lui altei zile și noaptea o vestește nopții următoare...”¹

Dar, armonia și interdependența dintre lumea vegetală și cea animală, cine o poate nega?

Planeta noastră are caracteristici de floră și faună, organic legate de zonele în care se împarte.² Cine nu observă și se conformă fiziologic, prin adaptare, la această organizare armonică planetară este amenințat cu însăși dispariția sa.³

Chiar lumea spirituală impune cu necesitate legi pentru existența și manifestarea sa, impune existența unui intelect, impune și producerea legilor corecte de organizare. Ori, omul se conduce după legile sale inteligente și sănătoase, care trebuie să fie seama de armonia și ordinea ambiantă, altfel aceste legi nu ar avea nicio valoare, neputându-se aplica și neputând conștina cu realitatea.

Aceasta pentru acțiunile spirituale umane contingente, dar

¹ Ps. 18, 1 sq.

² Despre lumea plantelor (flora) și descoperirea lui Dumnezeu din viața lor, vezi frumoase dovezi și serioase argumentări, la: Baumer, *Wunder der Pflanzenwelt oder Offenbarung Gottes im Pflanzenleben*, Regensburg, 1912.

³ Vezi luminos expuse, cu bogăție mare de exemple, toate manifestările armonice și legale din lume, la: Becher, *Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung*, Berlin, 1915, p. 45 sqq.; 96 sqq.

pentru măreția nemărginită a ordinei, armoniei și legilor cosmice ce inteligența organizatoare este necesară?

Față de neputința spirituală umană și față de inerția pasivă neînsuflețită materială, se impune cu necesitate existența unei ființe absolute, organizatoare inteligentă a lumii, în armonie, în ordine și cu legi.

Altfel, ar trebui să se conteste însăși realitatea organizată armonică și legală și să se susțină o realitate haotică!

Materia nu ar fi putut ajunge nicicând, pe cale de evoluție, la o așa de deplină stare armonică cosmică.

În slujba acestei aberații, materialismul însă susține ipoteza unei ordine datorită întâmplării oarbe, sau legilor necesare ale naturii.

Întâmplarea oarbă însă, nu poate produce nicidecum ordinea, ci numai desordinea. Întâmplarea este lipsită de legi constante și de regularitate, fie că, după teoriile unor filosofi moderni, este acceptată și explicată, printr-o insuficiență, sau o ruptură a determinismului (cf. *Epicur*), fie că, după altele, este acceptată și explicată printr-o insuficiență, sau o ruptură a finalității (cf. *Aristotel*).¹

Datorită acestor defecte ale întâmplării, ordinea din lume, ar trebui, prin absurd, dedusă din totala desordine, printr-o „lovitură de stat” unică, care, după instaurare, a desființat complet desordinea. Sau, să susținem, că numai aparent credem că suntem în ordine, de fapt ne aflăm în desordine!

Cine susține întâmplarea, ca factor organizator și ordonator, susține totodată și statu quo-ul desordinei în lume. Cine susține originea ordinei din pură întâmplare, trebuie să admită revenirea desordinei tot din pură întâmplare.

S’ar putea da exemple la infinit despre rezultatele ce le poate da întâmplarea. Dar, e destul să se gândim la nisipul instabil din deșertul Saharei, purtat de vânturi, ars de soare și călcat de neconținutele caravane. Lăsat în voia întâmplării, nicicând nu va fi stabil, ci mereu purtat de dune călătoare, dar

¹ Vezi: D. Cluzel, *Le hasard*, în *Revista de filosofie*, vol. XXII, Nr. 2, 1937, p. 198. Poate servi pentru prețioase, dar mai îndepărtate, orientări și lucrarea lui: J. Segond, *Hasard et contingence*, Paris, 1938.

dacă intervine mâna omului și cugetul lui organizator, dunele sunt plantate și nisipul se oprește din neconținută sa rătăcire.

Nici *legile necesare ale naturii* nu explică ordinea și armonia. Legile nu sunt creația desordinei materiale, nici nu sunt întâmplări proprii materiei, deoarece atunci nu ar mai merita denumirea de legi, în această denumire intrând caracteristica de obiectivitate și regularitate.

Nici necesitatea mecanică nu explică legile, deoarece această necesitate încetând, ar trebui să înceteze și legile. Legile sunt pentru materie, dar nu aparțin materiei și nici nu sunt produsul vreunei întâmplări.

Legile naturii, mai mult decât întâmplarea, cer existența unui legislator inteligent, care le-a creat, pentru asigurarea ordinii și armoniei din lume.¹

Necesitatea acestor legi nu este prin sine însăși, sau prin materie, ci prin inteligența ființei supreme, care le-a creat pentru existența tuturor lucrurilor și ființelor.

Căci cine ar susține existența anterioară materiei a acestor legi necesare? Și cine nu ar susține existența lor posterioară materiei, sau organizarea inteligentă a materiei, în tipare de legi naturale? La o întrebare, materialistii răspund cu eternitatea legilor naturale necesare, la altă întrebare răspundem noi cu inteligența ființei supreme — Dumnezeu —, care e însăși legea absolută și care, deci, a dat și toate legile de organizare a fapturilor Sale.

Neputând nega ordinea și armonia din lume, în ansamblul lor, materialistii și pesimiștii compromit pozițiile și impută tezei creștine existența răului în lume, monstruozitățile fizice și morale, catastrofele cosmice și interplanetare, etc. etc.

Față de aceste obiecțiuni fimem să observăm, că teza noastră este admisă în ansamblu — ordinea generală cosmică e recunoscută —, dela această recunoaștere și bazați pe ea ni se impută însă unele excepțiuni în desordine.

Dar, în afară că aceste excepțiuni întăresc regula generală, ele intră în planul divin, după cum vom vedea la providență și

¹ Zöckler, *Gottes Zeugen im Reiche der Natur*, II Aufl., Gütersloh, 1906, p. 8 sqq.; 74 sqq.

la problema răului, când ne vom ocupa pe larg de aceste obiecțiuni. Aceste excepțiuni nu desridică armonia universală, ci numai ne provoacă a o sesiza mai bine și a constata imensul contrast între armonie și desarmenie, între ordine și desordine.

Catastrofele cosmice (cutremurele, trombele marine, vulcanii, cometele, etc. etc.), pun spiritul abia față în față cu posibilitatea haosului și neorânduiei, îngrozindu-l și făcându-l să se apropie mai mult de atotsupremul legislator, care a rânduit lumea în armonie și ordine, asigurându-ne buna viațuire pe pământ.

Numai simpla ipoteză a întâmplării ne îndeamnă să ne gândim, că viața nu ar fi fost posibilă pe pământ, nici să se nască, nici să existe, astfel că aceste teorii materialiste ne fac impresia de joacă, fără grija de răspundere, a unor copii.

Rămâne deci constatat, că ordinea, armonia și legalitatea din lume impun existența necesară a unui legislator inteligent suprem, care le-a organizat pe toate, după înțelepciunea sa.

Formulare silogistică:

- I. *Ordinea, armonia și legile sunt opera unui organizator inteligent.*
- II. *În lume există ordine, armonie și legalitate.*
- III. *Ordinea, armonia și legalitatea din lume sunt opera unui legislator inteligent suprem, care este Dumnezeu.¹*

f) *Argumentul teleologic*

Argumentul teleologic² (sau al cauzelor finale) se bazează, în argumentarea existenței personale a lui Dumnezeu, pe *scopurile* (sfârșiturile) în vederea cărora sunt create toate lucrurile și ființele, sau pe *cauzele finale*, care într'un mod inteligent atestă, în întreaga creație, finalitatea.

Existența scopurilor și a unora din cauzele finale contin-

¹ Alte formulări, la: Braig, *o. c.*, p. 195 sq.; Boulenger, *o. c.*, p. 46; V. Găina, *Argum. cosm.*, p. 101; Duplessy, *o. c.*, I, p. 47; precum și la: Savin, *Arg. cosm.*, p. 88 și nota 2.

² Dela *τέλος* — sfârșit.

gente, o putem constata asupra noastră înșine. Oamenii nu fac nimic, din ceea ce fac, fără a nu pune în opera lor un scop, fără a nu destina ceea ce fac unui sfârșit. Nimic, astfel, din ceea ce face omul, nu scapă prevederilor sale, fără a i se imprima voința acestei *cauze finale umane* în el.¹

În lume și în om sunt însă scopuri, neorganizate de om și pe care nu el le-a pus în creație.² Aceste scopuri, sau cauze finale secundare, presupun existența culva mai puternic decât omul și mai inteligent, care să fi așezat toată creația, nelnsuflețită și însuflețită, pe baza unor scopuri și în vederea unor sfârșituri, bine cugetate. Această *cauză finală primă* nu poate fi decât o ființă absolută și supremă, care este Dumnezeu.³

Dumnezeu este stăpân nu numai asupra începuturilor (argumentul contingenței), ci și asupra sfârșiturilor (argumentul de față), fără ca prin aceasta să intre în argumentarea noastră ceva discordant.

În cauza finală primă se cuprinde originea tuturor cauzelor finale secundare, cât și existența necuprinsă de timp, anterioară începuturilor și sfârșiturilor.

Căci, dacă omul s'a întrebat de unde vin toate și care este începutul lor, tot logic a ajuns să se întrebe și unde merg toate?

Observând apoi, că toate cele contingente au un sfârșit, în armonie cu creația, fără a tulbura ordinea existentă, s'a întrebat cine pune în creație aceste sfârșituri? Cine este cel ce orânduiește cauzele finale, într-o ambianță armonică nesdruncinată?

Omul nu, întrucât el însuși este neputincios față de planul final cosmic, pe care nu-l poate clătina din mersul său. Omul nu, fiindcă el însuși este supus unui sfârșit inexorabil — moartea —, pe care nu-l poate delătura dela el.

1 Despre determinismul teleologic al destinului uman, vezi: C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, p. 50 sqq.

2 Despre teologia din *natura organică*, vezi: G. Wobbermin, *Die christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft*, II Aufl., Berlin, 1907, p. 74 sqq.

3 Cf. E. Borne, art. *Les grandes affirmations spiritualistes: l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme*, în *Apologétique*, p. 86 sq.; Hake, *Handb. der allg. Religionsw.*, I T., p. 47 sq.; Savin, *Arg. cosm.*, p. 92.

Lumea, sau materia, iarăși nu, deoarece nu ea și-ar făuri legi, pentru propria sa distrugere finală.

Dacă materia ar fi capabilă să-și făurească legi, atunci nu s'ar mai observa în lume realitatea cauzelor finale, ci ar trebui să domnească o altă realitate, cea a *cauzelor eterne*, care să dirijeze materia spre eternitate.

Este necesară, atunci, intervenția unei alte minți, din afara lumii, care să fi organizat *final*, creația. Această minte aparține numai ființei absolute, numită Dumnezeu.

Contra acestor afirmații însă, contrarii fac următoarele obiecțiuni.

După ei, finalitatea observată de noi este opera evoluției neconținute a materiei. Lucrurile și ființele, care există în natură, datorită legilor necesare ale naturii și datorită capacităților intrinsece de adaptare, s'au conformat mecanic și treptat-evolutiv până la starea actuală, pe care noi o confundăm cu o stare, care conține minunate finalități în ea. De fapt, aceste finalități nu sunt decât perfecționări mecanice și inconștiente ale materiei. Finalitatea nu există în realitate, ea este numai o iluzie a noastră. Sfârșiturile, ce le observăm, sunt sfârșiturile naturale, obținute pe cale mecanică, dar care nicidecum nu sunt datorite unei ființe absolute și nu sunt nicidecum organizate inteligent. Ceea ce credem noi organizare inteligentă, nu este decât o conformare naturală, prin adaptare, legilor naturale, etc. etc. Astfel, nu ar mai trebui să se zică, că: „omul are mâni pentru a lucra”, ci: „omul lucră, pentru că are mâni”, sau: „omul are ochi pentru a vedea”, ci: „omul vede, pentru că are ochi”.¹

Indiferent însă, cum s'ar susține această finalitate inconștientă, ca datorită legilor mecanice, sau posibilităților de adaptare, scopul nu se poate nega, deoarece chiar adaptarea dintre organ și funcțiune presupune un scop, spre care și pentru care se adaptează respectivul organ, sau respectiva ființă.

Totul ceea ce se adaptează, se adaptează în vederea unui scop. E inutil a mai insista, că acel scop nu poate fi creat

1 Despre mână, acum Aristotel spunea, că este *ὀργάνων ὄργανον*, iar despre om în totalitatea lui, din cauza ordinei, armoniei și scopurilor aflate în el, *Protagora* spunea, că este „măsură tuturor lucrurilor”: *πάντων μετρώων ἀνθρώπου*.

mecanic, sau că există prin vreun hazard oarecare. E inutil a mai insista, că însăși afirmația materialistă, că finalitatea e ceva inconștient și mecanic, ridică întrebarea asupra originii acestei finalități, care, peste toate obiecțiunile, există!

Deoarece, nimeni nu va mai crede, că chiar admitând, că totul nu ar fi decât o înlanțuire mecanică de legi naturale și adaptări fizice determinate, finalitatea, ce se observă, ar fi tot un produs mecanic. Mecanismul materialist însuși contestă aceasta, deoarece el se supune acestei finalități, întrucât conformează materia cu ea.¹

E ceea ce încercăm și noi să dovedim: Existența aparte a finalității, independentă de materie, fiindcă această finalitate este organizată inteligent. Mai mult: neputința materiei de-a se organiza final, în ordine și în armonie, ci doar în desordine și desarmonie, care însă nu mai poate primi numele de organizare inteligentă. Și concluzia: necesitatea existenței unei ființe superioare, organizatoare, care să fi pus inteligent scopurile în creație.

Dar, nu numai atât, teleologicitatea se poate observa nu numai în natură, ci și în istorie. Istoria nu este condusă de un fatalism inexorabil, ci peste tot, în ea, se vede mâna lui Dumnezeu, care toate le-a destinat unor scopuri hotărâte. Dușmanii teleologiei în natură sunt și dușmanii teleologiei în istorie. Materialiștii o exclud și privesc istoria omenirii ca un conex de cauzalități pur mecanice, ce se dezvoltă după legi necesare eterne, iar panteiștii privesc istoria omenirii ca dezvoltarea necesară a unui principiu imanent lumii.² Dacă istoria ar fi o înlanțuire de cauzalități pur mecanice, evenimentele istorice s'ar putea prezice ca și cele meteorologice, ceea ce nu este așa! Acum, Augustin a reușit să ne redea o descriere a intervenției teleologice a mânei lui Dumnezeu în istoria creștinismului, în scrierea sa: „*De civitate Dei*“, scriere imitată de Fr. Rougemont, în scrierea sa: „*Lex deus cités*“.³ Și în istoria creștinismului și în

1 Vezi și alte argumente contra mecanismului materialist, expuse la: Ehrhardt, *Mechanismus und Teleologie*, Leipzig, 1890, p. 15 sqq. Vezi și lucrarea lui: P. Andrei, *Mecanism și teleologism în sociologia contemporană*, Iași, 1915.

2 Găina, *Argum. cosm. și teleol.*, p. 155.

3 *Ib.*, p. 153 sq.

istoria lumii, mâna lui Dumnezeu planează asupra destinelor omenesci.

Nici ceva *organizat evolutiv* însă, nu poate fi finalitatea. E destul de neprobabil, ca evoluția singură să fi creat minunea acustică, care e urechea, sau minunea optică, care e ochiul. Evoluția poate fi un sistem de modificări, un procedeu de adaptare și formație, poate fi o lege naturală, nu poate fi însă o cauză finală. Mersul evolutiv este organizat mecanic, nu inteligent. Scopul nu poate exista în materie, ca ceva persistent, nici nu poate exista în afară, ca ceva independent și de sine stătător. Oricare dintre aceste ipoteze, admisă, subordonează soluția unui factor din afara materiei.¹ E ceea ce susține și teza creștină, care însă modifică puțin teza materialistă, impunând existența unei *cauze finale prime*, care organizează inteligent evoluția.² E și ceea ce susține și *evoluția creatoare*, care însă, admitând existența unui plan divin de evoluție în mare, scoate providența divină din efectele mici și scopurile secundare, ce se observă peste tot în lume.³

Argumentul cauzelor finale, sau teleologic, este cunoscut minților celor mai patriarhale din istoria omenirii. De el amintește acum psalmistul David, în psalmii săi 103 și 108, în care laudă înțelepciunea providențială a Creatorului (argumentare teologică biblică *per autonomasiam*). De el se folosește, în mod științific, filosoful Anaxagora, spre a dovedi existența reală a spiritului organizator *voûs*; Socrate și Plato se vor folosi de acest argument, spre a argumenta existența unei rațiuni supreme.

1 Vezi criticile obiective ale evoluționismului darwinist, la: V. Găina, *Arg. cosm. și teleol.*, p. 142 sqq.; și la: Ph. J. Meyer, *Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus*, Mainz, 1901, p. 44 sqq.

2 Vezi precisele deimitări ale termenului *evoluție*, în înțelesul său ultim acceptat de știința biologică, cât și de apologetica creștină, la: V. Coman, art. *Creație, evoluție și transformism*, în „*Omagiu Inalt Prea Sfinției Sale Dr. Nicolae Bălan. La douăzeci de ani de arhipăstorire*“, Sibiu, 1940, p. 345 sqq.; 350; Cf. Savin, *Arg. cosm.*, p. 126—182. Consultă apoi și: P. F. Alexandru, *Originea omului după religie și știință. Studiu apologetic*, București, Cugetarea, 1941, pp. 12, 192 sqq.

3 H. Bergson, *L'évolution créatrice*, 41 éd., Paris, 1932; p. 272 sqq. Consultă, cu privire la doctrina acestei cărți: Tudor Vianu, art. *Henri Bergson*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. IV, p. 212 sq. Cf. Alexandru, *o. c.*, p. 192 sq.

iar Cicero, spre a identifica cu ajutorul lui chiar pe Organiza-
torul real al universului.

Nici sfinții părinți bisericești nu vor ignora acest argu-
ment; el va fi folosit de mulți dintre ei (*Ciprian, Lactanțiu, Augustin, Minuciu Felix, Atanasie, Grigorie cel Mare*, etc. etc.), iar sfântul Ioan Damaschin chiar îl va sistematiza: „Toate cele care există sunt sau create, sau necreate. Dacă sunt create, sunt negreșit și schimbătoare, căci existența acelor care au început prin schimbare, va fi supusă cu siguranță și schimbării, fie distrugându-se, fie schimbându-se în chip liber. Dar, dacă sunt necreate, urmează că sunt negreșit și neschimbătoare... Cine nu va cădea de acord cu noi, că toate existențele... se schimbă se prefac și se mișcă în multe feluri!”¹

Contra valabilității universale a acestui argument se ridică, de curând și glasuri răzlețe de protest, care pe temeiuri șubrede, și aparent ingenioase, au încercat să nege puterea sa demonstrativă.

Acum, *Epicur* și *Democrit*, precum și școlile lor, au negat, cu multă tenacitate, scopurile în natură, ironizând forma lipsită de scop a unor lucruri și ființe: de ce adică elefantul greu ar avea patru picioare, iar tânțarul mic și ușor șase?

În timpul mai nou s'au ivit o serie întreagă de sisteme filosofice, care între multele lor negații, numără și pe aceea a teleologiei. Așa: materialismul cosmic, pesimismul,² darwinismul (materialismul antropologic), panteismul, filosofia inconstientului lui Hartmann, etc. etc.

Toate aceste sisteme neagă teleologicitatea din natură, provocându-se la aceea, că, pe lângă întocmiri practice din natură, care par a vădi urme de activitatea unei ființe inteligente mai înalte, există și o mulțime de fapte care nu numai că n'au niciun scop, ci sunt chiar de-a-dreptul dăunătoare, așa că nu pot fi privite nicidecum ca opera unei ființe inteligente, ci mărturisesc mai vârtos contra ei. Așa se vorbește de *ateleologii* sau *disteleologii* în natură, sau de *finalități inconstiente* sau me-

¹ *Dogmatica*, I, 3, trad. de D. Fecioru, București, 1938, p. 8.

² Asupra concepției lui Schopenhauer asupra lumii, vezi: I. Petrovici, *Schopenhauer*, București, 1937, p. 80—148.

canice ale naturii, care slăbesc cu totul concluziunea argumentului teleologic.¹

Unii filosofi, furați de pasiunea negațiilor, merg până acolo: a prefera politeismul (*Lotze*), sau dualismul maniheic (*John Stuart Mill*) teismului creștin, care susține o finalitate dirijată de Dumnezeu. Pentru ei, o aparentă luptă între scopuri atestă existența mai multor principii contra.²

Nu mai puțin șubrede sunt atacurile lui *I. Kant*, contra acestui argument. Deși recunoaște, că acest argument lărgeste cercul de cunoștințe al rațiunii, prin scopurile puse peste tot în creație, prin normativul unei unități speciale al cărei principiu e în afara naturii, totuși observă, că el nu ne conduce decât la un *arhitect al universului (Demiurg)*, nu la o cauză ultimă creatoare; ne conduce, adică, la o ființă inteligentă, care a orânduit materialul lumii după ideile sale, *n'a fost însă atotputernică, fiind legată de materie, în activitatea sa*. Dacă s'ar dovedi conținutul materiei, atunci argumentul ne-ar conduce spre un creator al universului, atunci însă ar trebui utilizat un argument transcendent, care însă nu are valabilitate rațională.³

Obiecțiunile lui Kant se bazează însă, pe existența anterioară scopurilor a materiei, și anume pe existența sa diformă; apoi pe deosebirea între arhitect și creator, cât și între distincția strictă între scop — entitate separată și streină — și materie.

Ori, scopurile observate sunt în materie, arhitectul și creatorul nu se resping în ființa divină, iar ființa divină nu e dependentă de materie, — care nu-și poate impune scopurile, fiind inertă —, ci ea pune scopurile în materie.

Sușinerile kantiene provoacă atâtea întrebări fără răspuns: Cine e acest arhitect fenomenal al universului? Cum există materia în forma anterioară scopurilor? Unde a dispărut, sau a rămas, arhitectul fenomenal al scopurilor actuale? Care este

¹ Găina, *Argum. cosm. și teleol.*, p. 128; Savin, *Arg. cosm.*, pp. 105, 113, 183 sqq.

² *Ib.*, p. 129.

³ Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, p. 128. Cf. Florian, *Kant*, p. 120 sq.; I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, p. 163 sq.; Negulescu, *Ist. filos. cont.*, vol. I, p. 266—268.

sensul acestor scopuri, odată ce nu mai există un arhitect suprem transcendent? etc. etc.

„Cauza proporțională ordinii din lume e o ființă foarte puternică, foarte înțeleaptă, dar nu atotputernică și atotînțeleaptă“.¹

Kant trunchiază, astfel, argumentarea rațională numai la fenomenal și o suspendă apoi în gol. Pentru el este vădit, că există o ființă puternică, un arhitect al universului (Demiurg), pe această ființă el nu o transcende, ci o părăsește la marginea fenomenalului și începutul transcendentului. Dincolo, peste fenomenal, existența lui Dumnezeu nu mai este reală, ea este fictivă, deoarece folosul practic al ideii de Dumnezeu este țărnut de incolorul „*als ob*“ — ca și cum există — din „*Dialectica sa transcendentă*“.

Noetica subiectivă formală kantiană, căutând să sărăcească cuprinsul cunoștințelor umane, are de scop tocmai contrariul: să provoace întrebări, al căror răspuns se odihnește numai în Dumnezeu.

Mintea omenească n'are pretenția a intra în obiectivul intim al lucrurilor, dar teleologia este cognoscibilă empiric tuturor minților, ea nu ne conduce pe noi însă numai până la un arhitect fenomenal al scopurilor determinate de materie, deci comandate de ea, și la absurdul unei dispariții transcendente a acestui arhitect, nici la ideea mutilată a unei ființe supreme ancorată în materie, ci la ideea perfectă și deplină a unei ființe organizatoare absolute, stăpână peste lume, peste scopurile și cauzele sale finale.

Arhitectul fenomenal kantian este, așa dar, și creatorul materiei (ceea ce dovedește argumentul contingenței) și stăpânul absolut al scopurilor (argumentul transcendent al unei ființe necesare). Contra subiectivismului kantian, cunoștințele noastre obiective în domeniul transcendent au certitudine și stringență obiectivă.

Kuno Fischer, un adept al lui Kant, va obiecta mai târziu că argumentul teleologic se bazează pe analogia scopurilor din activitatea umană, pe care scopuri omul le-a transpus apoi și

1 Cf. Florian, *Kant*, p. 121.

în natură.¹ Argumentul teleologic, după cum bine observă V. Găina, nu conchide dela analogie, ci după principiul cauzalității, iar teleologicitatea stă în legătură intimă cu cauzalitatea, — natural, în lumea contingentă —, una recerând pe cealaltă, una impunând cu necesitate pe cealaltă.²

Tot atât de nebazate sunt și afirmații ale filosofiei inconștiente a lui Hartmann.³ Nimeni dintre oamenii normali, nu ar avea curajul să susțină, că ordinea scopurilor și armonia lor este opera unei ființe inconștiente și nu inteligente, oricâtă inventivitate ar folosi filosoful respectiv, pentru a-și face atractiv sistemul!

E și ciudată această răzbunare a filosofiei prea dominată de rațional, ce-o face în favorul inconștientului, dar e nepermisă alunecarea arbitrară în el și refuzarea totală a rațiunii din organizarea lumii!

Alții vor contesta teleologia, bazați pe obiecțiuni și mai nesperioase. Așa, filosoful Schopenhauer contesta teleologia în natură din cauza apei mării, care e sărată și din cauza căreia cineva ar putea muri de sete, chiar tocmai unde e atâta apă.⁴ Obiecțiunea este nesperioasă, întrucât apa sărată a mării are scopuri anumite și întrebunțări pozitive: de conservare și profilacție contra molimelor ce-ar izbucni din cauza atâtor cadavre ce mor în ea; de influență sanitară asupra unor boi vindecate prin băi, etc. etc.

Darvinistul Schneider va contesta teleologia din cauza așa numitelor rămășițe rudimentare, organe degenerate ale corpurilor, care nu mai îndeplinesc funcțiuni anumite.⁵ Dar, aceste organe, nu este constatat riguros științific, că sunt rudimentare și degenerate, iar în plus majoritatea lor îndeplinesc un scop estetic, deci au o teleologie evidentă.⁶

Dintre teologi, argumentul teleologic, după ce cunoaște

1 Cf. Găina, *Argum. cosm. și teleol.*, p. 138.

2 *Ibidem*.

3 Cf. P. Botezatu, art. *Eduard von Hartmann*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. III, p. 284 sqq.

4 Găina, *Arg. cosm. și teleol.*, 152.

5 *Ibidem*.

6 Vezi alte obiecțiuni contra teleologiei: *Ib.*, p. 148 sq.

înflorirea scolastică, cunoaște adversitatea lui Bacon de Verulam, care, mare amic al metodei empirice, favorizează argumentarea cauzală și persecută argumentarea teleologică: „*Cousarum finium inquisitio sterilis est et tamquam virgo deo consecrata nihil parit*”.¹

Argumentul teleologic înfloarește, mai târziu, în disputa deistă, care nega activitatea providențială a lui Dumnezeu în lume, și ia pe încetul o dezvoltare din ce în ce mai mare, teologiei oferindu-i din ce în ce mai multă importanță și valoare.

Aplicațiile teleologice în lumea anorganică, organică și spirituală sunt din cele mai interesante.² Pe baza argumentului teleologic se nasc cele mai curioase teologii, în slujba argumentării existenței divine. Așa: La 1734, Fabricius a publicat o *Hydrotheologie*, apoi o *Pyrotheologie*, sau încercări de a-i îndemna pe oameni la dragostea față de Dumnezeu, din privirea atentă a apei și a focului. La 1735, a apărut o *Lithotheologie*, de pastorul F. Chr. Lesser, care argumentează înțelepciunea lui Dumnezeu din întocmirea pietrelor; la 1738, tot de dânsul, o *Insectotheologie*, care admiră înțelepciunea lui Dumnezeu în întocmirea insectelor. Mai dăm apoi, de-o *Chinotheologie*, de pastorul B. H. Heinecius, care privește zăpada ca o operă admirabilă a lui Dumnezeu, de-o *Phytoltheologie* de canonicul I. B. v. Rohr, care admiră întocmirea practică a plantelor, de-o *Petinotheologie* de seniorul I. H. Zorn, care privește întocmirea practică a păsărilor, de-o *Brontotheologie* de P. Ahlwardt, care admiră înțelepciunea lui Dumnezeu în fulger și tunet, de-o *Akridotheologie* de pastorul E. L. Rathlef, care se ocupă cu lăcustele, de-o *Ichthyotheologie* de Nic. Malm, care privește întocmirea înțeleaptă a peștilor, de-o *Melittotheologie* de A. G. Schierach, care se ocupă cu studiul albinelor, spre a arăta înțelepciunea divină, de-o *Sismotheologie* de G. M. Preu, care conține o preamărire a lui Dumnezeu în cutremurele de pământ. În toate aceste scrieri s'a făcut mare abuz de argumentul teleologic, ceea ce a fost apoi cauza principală că filosoful Kant, scriitorul Voltaire și mulți alții și-au bătut joc de dânsul,

¹ De augment. scientiar., 3—4.

² Cf. Găina, Arg. cosm. și teleol., p. 109—117.

ba au negat orice întocmire practică în natură.¹ Excesul de argumentare a avut, astfel, un efect contrar celui scontat: „În numărul prea mare al argumentelor de valoare inferioară se pierde ușor și cele de-o valoare adevărată, fiind condamnate, în contumacia, cu cele prime”.²

Mai târziu raționalismul, excluzând elementul transcendent, argumentarea rațională se va baza numai pe elementul natural. Argumentul teleologic va căpăta o amploare din ce în ce mai mare, astfel că niciuna dintre obiecțiunile moderniste nu-l va mai clătina.

1. Formularea silogistică a argumentului:

- I. Totul ce există, există în vederea unor scopuri bine determinate de o ființă inteligentă supremă.
- II. Lumea există.
- III. Deci, lumea are un scop bine determinat de o ființă inteligentă supremă, care este Dumnezeu.

2. Altă formulare:

- I. Totul din lume (și lumea) este organizat în vederea atingerii unor scopuri.
- II. Această organizare nu poate fi decât opera unui Lucrător inteligent suprem.
- III. Deci, totul din lume (și lumea) este organizat de către un Lucrător suprem inteligent, care este Dumnezeu.

Observări finale asupra argumentelor cosmologice. Primele patru argumente (al mișcării, contingenței, entropiei și gravitației), deși se bazează pe o serie reală de fapte de ordin fizic sunt totuși dovezi metafizice pentru existența lui Dumnezeu, căci aceste argumente se odihnesc „pe necesitatea absolută de-a asigura acestor fapte o cauză — respective o forță — primă”.³

¹ Găina, Arg. cosm. și teleol., p. 160 sq.

² Ib., p. 117.

³ Duplessy, o. c., I, I, p. 46.

Argumentul nomologic și cel teleologic sunt argumente strict fizice pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu. Dar, dacă primele trei argumente duceau la certitudinea absolută, celelalte două conduc la o certitudine morală prin nimic inferioară celeilalte, din punct de vedere practic.¹

Primele argumente răspund la întrebarea: *cine a creat lumea?* și dovedesc rațional existența personală a unui Creator divin, celelalte argumente răspund întrebărilor: *cum și spre ce scop a fost creată lumea?* dovedind existența personală mai mult a unui organizator inteligent, decât pe cea a unui creator. Și o calitate și alta însă, nu este deținută decât de o ființă supremă, care este Dumnezeu. Observările acestea finale dovedesc însă, și mai mult organica interpătrundere și completare a argumentelor întreolaltă.²

Rezultatul argumentelor cosmologice este dintre cele mai satisfăcătoare, pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu.

Rând pe rând, se conturează concluziile diferitelor raționalmente, în jurul unei cauze prime (argumentul cauzalității), unei prime cauze absolute (argumentul contingenței), unui prim motor imobil (argumentul mișcării), unei cauze active (argumentul entropologic), unei forțe centrale, sau unui centru absolut și infinit (argumentul gravitațional), unei cauze atotputernice și inteligente (argumentul nomologic și teleologic).

Rând pe rând, se precizează atributele (unicitate, conștiință, transcendență, activitate, aseitate, infinitate, atotînțelepciune, atotputernicie, centralism, etc. etc.), în jurul unei ființe necesare, care este, astfel, primă cauză activă și absolută a lumii. Această ființă, dovedită ca necesar existentă, este Dumnezeu cel atotînțelept și atotputernic.

Această cauză primă absolută nu are numai o existență simplă formală, ci una personală, nici nu este o abstracție con-

1 Duplessy, o. c., I, I, p. 56.

2 Vezi concluziile teiste, riguros ortodoxe, ale Dr. N. C. Paulescu, *Traité de physiologie médicale*, vol. III, București, Cartea Românească, 1921, (*L'idée de Dieu dans la science*), p. 920 sqq. Vezi „Mărturia lui N. C. Paulescu” și la: I. Mihăilescu și Em. Vasilescu, *Apărarea credinței. Lecturi apologetice*, București, Cugetarea, 1937, pp. 28—29.

ceptuală pentru limitarea operațiilor noastre raționale, nici numai „o încercare supremă de-a exprima absolutul în termeni relativi”,¹ sau o ficțiune kantiană „*als ob*”, ci o realitate personală. Atributele sunt specifice pentru determinarea și precizarea unei personalități depline și unice: *personalitatea divină*.²

Această personalitate divină este dovedită rațional ca existentă și posesoare reală a atributelor caracteristice personale: activitate, conștiință, inteligență, putere, etc. etc.

Alături acestor atribute, am dovedit că personalitatea divină are, cu drept de exclusivitate, și atributele de transcendență, necesitate, infinitate, aseitate, atribute, care, alături celorlalte, superlative *per eminentiam*,³ conturează rațional satisfăcător — deplin nu, deoarece este imposibil puterilor raționale umane —, cuprinsul noțiunii de Dumnezeu.

„Cauza aceasta primă absolută, transcendentă, activă și

1 Cf. Petrovici, *Intr. în metaf.*, p. 75; Idem., *Cercet. filos.*, p. 41.

2 O mare „grijă metafizică” a cuprins pe unii teologi, atunci când a apărut ideea de infinit.

„Această idee, observă I. Petrovici, părea să dărâme întreaga doctrină a Bisericii creștine, întrucât se nimicea deosebirea dintre cer și pământ, dintre „sus” și „jos” — și întrucât divinitatea creatoare părea periclitată, dacă lumea n’ar mai fi acea sferă rotundă și limitată de care vorbea Aristoteles, Ptolomeu și toată filosofia medievală. Se părea că Dumnezeu n’ar mai avea loc într-o lume infinită și de aici se explică opoziția înverșunată a Bisericii, care a mers până la nelegiuire, asasinând pe Giordano Bruno, filosoful care susținea mai cu entuziasm infinitul, alături și după Nicolaus Cusanus”. *Intr. în metaf.*, p. 75 sq.

Dar, după cum tot bine observă I. Petrovici, *Id.*, p. 76: „Totuși, după câțva timp, s’a băgat de seamă, că această noțiune, departe de-a expulza divinitatea, putea fi folosită tocmai ca un argument în favoarea omnipotenței divine. Un Dumnezeu infinit, ce putea oare să creeze decât tot o lume infinită? Altfel rămâne în discuțiune puterea lui de a crea! Și opoziția a încetat, observându-se că noțiunea de Dumnezeu, din suprema ei depărtare și în imensa ei elasticitate, se poate acomoda cu sisteme foarte variate, putându-se împăca cu cele mai multe, dacă nu există o încăpăținare de a-i lega cu orice preț soarta de-o anumită concepție filosofică și științifică pe care timpul poate n-o va mai respecta!”

3 *Ens perfectissimum*, cum ar zice Leibniz; *Être souverainement parfait*, cum ar zice Descartes; *Ens quo majus cogitari non potest*, cum ar zice Anselm de Cantorbery; *Ens absolute, infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis, attributis, quorum quodque aeternam infinitam essentiam exprimit*, cum ar zice Spinoza. Cf. Lungulescu, *O nouă concepție despre lume. Teoriile lui Einstein pe înțelesul tuturor*, R.-Vâlcea, 1929, p. 15.

conștientă nu poate fi decât Dumnezeu, căci un Dumnezeu care ar exista pe lângă această cauză primă, ar fi inutil, și nu e nimic mai absurd decât un Dumnezeu inutil¹.

„Noțiunea de Dumnezeu (abstractul și necondiționatul care își ajunge sieși) este, și după I. Petrovici, care revine asupra afirmațiilor anterioare,² ontologic cerută, deși numai ipotetic, dar cu invincibilă putere. Căci, orice s'ar zice, din punct de vedere al inteligibilității în sine, noțiunea de Dumnezeu este cu mult preferabilă, pentru închiderea speculației, faptului irațional al existenței cosmice, ca atare. Și aceasta nu numai pentru că se împușinează cu acea noțiune supremă principiile ultime, care rămân inexplicabile — ceea ce mulțumește desigur intelectul nostru, — dar mai ales din cauza speranței unei inteligibilități depline (chiar dacă în fapt depășește priceperea noastră), a unei inteligibilități, pe care o întrezărim pe alt plan al ființării, deși e imposibilă pe planul realității imanente, de unde iraționalul nu se poate niciodată complet izgoni“³.

Argumentele antropologice vor avea de adăugat o nouă lumină rațională, alături de cele cosmologice, acestei noțiuni.

§ 2. Argumentele antropologice

a) Argumentul psihologic

Argumentele cosmologice ne-au oferit dovezi din lumea înconjurătoare, considerată sub aspectul contingenței, mișcării, entropiei, forței centrale, nomologicității și teleologicității. Rațiunea a fost cheazășia principală, pentru exactitudinea raționamentelor și veracitatea concluziilor.

Trecem acum la argumentele antropologice, care vor căuta dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu cu dovezi oferite

¹ Todoran, o. c., p. 199.

² I. Petrovici, *Introducere în Metafizică*, București, 1924, p. 38. In ultimele sale studii, tendințele metafizice constructive se accentuează și mai puternic. Vezi așa studiul: *Dincolo de zare. Problema supraviețuirii în cadrul criticii filosofice*, în *Gândirea*, Nr. 7, Sept. 1939, pe care noi îl vom considera la locul său.

³ Petrovici, art. *Emile Boutroux*, în *Gândirea*, An. XVIII, Nr. 4, București, Aprilie 1939, p. 178 sq.

de sufletul omului, considerat din punct de vedere al *actualității* (argumentul psihologic și moral), cât și din punct de vedere al *trecutului* (argumentul istoric).

De data aceasta, alături de mărturiile rațiunii pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu, vor fi expuse și *mărturiile inimii* (argumentul psihologic) și cele ale *conștiinței* (argumentul moral) și cele ale *istoriei* (argumentul istoric), pentru ca concluziile să fie cât mai complete și bogate în adevăr.

* * *

Argumentul psihologic se bazează, pentru dovedirea existenței personale lui Dumnezeu, pe raționamentul care pleacă dela dorințele și aspirațiile sufletului omenesc.

Aceste dorințe și aspirații naturale trebuie să-și aibă echivalentul lor în realitate, pentru ca să fie satisfăcute. Natura este astfel organizată, încât nimic din ceea ce există, nu este în deșert și nimic din ceea ce nu există real, nu poate exista sub forma de dorință, sau aspirație, în sufletul omului.

Filosofii cei mai vechi au recunoscut justetea dorințelor și aspirațiilor umane, cât și realitatea satisfacerii lor (*Aristotel, Plato, etc.*). Și filosofii mai noi *imanețiști* recunosc valoarea dovezilor psihologice, ei însă *nu argumentează existența personală a lui Dumnezeu*, ci o deduc prin *intuiție directă*.

În filosofia noastră aflăm observațiuni dintre cele mai juste la I. Petrovici.

„Dobândirea ideii unei existențe perfecte nu trebuie considerată, după Petrovici, însă numai ca fructul unui proces abstract și dialectic, care ar încheia ideal seria proceselor reale, ci și ca „sesizarea unui elan interior, care ne traversează, venind de sub noi și tinzând să treacă dincolo de noi“ — un elan care traversează întreaga natură și pe care și animalele l-ar sesiza, dacă ar avea o conștiință mai puternică. „Grație unei conștiințe cu mult mai luminate, omul, turmentat de aspirația de a se depăși pe sine însuși, percepe elanul vital nu numai pe porțiunea de nivel a treptei sale, ci îl simte venind de jos și tinzând să treacă mai departe și mai sus. De aci oscilarea ființei umane între demon și înger; de aci senzația unei ierarhii, pe

care omul o completează cu spiritul său dincolo de treapta, pe care se află. Dumnezeu ar fi expresia concentrată și abreviată a treptelor viitoare, oarecum și aceea a forțelor latente, care fac posibilă această ascensiune¹. Totuși nu trebuie să-L concepem pe Dumnezeu ca pe o perfecțiune ce este în curs de realizare, ci dimpotrivă, ca pe o perfecțiune realizată dintru început și pentru totdeauna. Absolutul este deasupra instabilității, deasupra devenirii empirice. „Absolutul fiind deasupra instabilității temporale, diferitele faze ale perfectibilității dinamice devin pe planul eternității, poziții care nuanțează pantele perfecțiunii în complexitatea și strălucirea ei eternă. Precum succesiunea timpului presupune absolutul eternității, dinamismul perfectibilității presupune perfecția realizată”. Perfecțiunea nu poate sta pe același plan cu perfectibilitatea, căci perfecțiunea „implică o coeternitate cu lanțul infinit al fenomenelor”. Dumnezeu apare, astfel, ca suportul permanent al lumii, fără care aceasta s'ar prăbuși. Cu ajutorul unor probabilități inductive putem, deci, ajunge la dovedirea existenței lui Dumnezeu. Faptul că se recurge la astfel de mijloace, cu o eficacitate logică redusă, nu poate constitui o obiecție împotriva căii alese, căci „probabilitățile inductive se transformă ele însele, în general, în certitudini”.²

După felul cum se împart aceste dorințe și aspirații, argumentul psihologic poate fi prezentat sub trei forme, cuprinzând valorile teoretice și practice cele mai înalte: *binele, adevărul și frumosul*.³

Omul tinde din toate fibrele sale spre bine, spre adevăr și spre frumos, sau spre însușirea acestor valori supreme.

Filosofia tuturor vremurilor atestă strădaniile minții omenești spre adevăr; operele de artă ale tuturor vremurilor atestă tendințele omenirii tot spre mai frumos; instituțiile sociale civilizatoare și culturale: neîncetata tendință tot spre mai bine.⁴

1 Cf. *L'idée de Dieu devant la raison*. Comunicare la Congresul Descartes, August 1938; ap. I. Petrovici, în *Ist. filos. moderne*. Omagiu lui I. Petrovici, vol. V, București, 1941, p. 139.

2 Argumentul psihologic nu va cerceta aceste trei valori decât din punct de vedere teoretic, rămânând ca partea lor practică să fie rezervată argumentului moral. Unii apologeti cuprind ambele puncte de vedere într'un argument unic antropologic (Schill), la alții din contră lipsește partea teoretică (Găina), sau chiar argumentul antropologic complet (Suciu).

3 Cf. Grigore Popa, *Existență și adevăr la Søren Kierkegaard*, Sibiu, 1940, p. 35, 252 sq.

Aspirațiile sufletești ale umanității întregi, spre aceste trei realități spirituale: binele, adevărul și frumosul, formează cea mai neprețuită comoară în slujba progresului, cât și cea mai sigură cale de urmat, pentru atingerea adevăratului nostru scop. Dar, Frumosul și Aria sunt astăzi privite de cugetele care conțenează și care reprezintă în fața istoriei timpul nostru, nu numai ca realități spirituale, ci și ca activități culminante ale nobilei omenești, ca esențe, acte și activități față de care nimeni nu se mai poate apropia decât cu o înțelegere profundă și înțeleaptă și cu o intuiție deosebit de subtilă.¹

Aspirațiile noastre sufletești însă, se opresc din elanul lor, în relativitatea posibilităților noastre omenești. Omul nu poate obține nicicând, prin propriile sale puteri, satisfacerea deplină a aspirațiilor sale. Adevărul este cunoscut parțial, binele realizat parțial, frumosul înfăptuit parțial. Infinitul nu și-a deschis nicicând porțile sale nici aspirațiilor celor mai geniali fii ai omenirii; realitatea, pe care se bazează aceste aspirații, cuprinde în sine, pe lângă tendințele, spre realizare și creație, cele mai nobile ale omului, și veșnicile chinuri ale Prometeului înălțat.²

Infinitul atotbun, atotadevărat și atotfrumos este inaccesibil omului. El există independent de om, care este neconținut în căutarea lui. Dorințele și aspirațiile sale psihologice sunt neadormite. Ele caută neconținut să cucerească cât mai mult adevăr, cât mai mult bine, cât mai mult frumos.

Toate facultățile lui sufletești nu-i servesc decât pentru atingerea acestei ținte, decât spre satisfacerea setei acesteia mari. Adevărul, binele și frumosul există însă, ca realități obiective infinite, pentru mintea noastră omenească, deci necuprinse de ea. Dacă puterile omului s'ar fi putut ridica până la cuprinderea și însușirea infinitului, dorințele și aspirațiile sale s'ar fi liniștit și tot așa, dacă prin aceste puteri ar fi putut el însuși crea adevărul, binele și frumosul absolut.

1 Petru Comarnescu, *Noi înțelegeri și viziuni în estetică și știința artei*. Observații asupra celui de al II-lea congres internațional de estetică și știința artei, în *Revista Fundațiilor Regale*, An. V, Nr. 8, 1 August 1938, p. 386. Consultă și: *Deuxième Congrès International d'Esthétique et de Science de l'Art*, 2 vol., Paris, Alcan, 1937.

2 Cf. Maeterlinck, *La sagesse et la destinée humaine*, 68 ed., Paris, 1919, p. 21 sq.

Așa, primele categorii și primele principii ale cunoașterii nu sunt creații ale spiritului omenesc. Existența lor reală în natură, innascenta lor în noi, cât și universalitatea lor nu fac decât să ateste existența adevărului absolut în afara puterilor de cunoaștere ale omului, cât și în afara puterilor sale de creație. Deoarece, ele sunt adevărate aprioric, înainte de-a acționa omul cu experiența sa, și au o necesitate și o universalitate obiectivă, putându-li-se conforma orice judecată subiectivă omenească și având curs universal.

Realitatea adevărului este evidentă, esoterismul său, independent de puterile omului, asemenea. Omul tinde numai spre el și reușește să-l cunoască parțial.¹

Față de relativitatea cunoștințelor umane, sau față de relativitatea epistemologică în genere,² dorințele și aspirațiile omenești nu vor înceta nicicând aici pe pământ. Rămâne să vedem, la dovedirea nemuririi sufletului, în ce nou ordin de viață primește omul această liniștire deplină și definitivă.

Aici pe pământ, rămâne dovedită însă, realitatea binelui, adevărului și frumosului, pe care omul nu și-o poate însuși niciodată deplin, rămâne deci necesară existența reală a unui adevăr, bine și frumos absolut și infinit, pe care, deși omul nu le poate atinge, totuși tinde spre ele, din toate puterile sale.

Ori, adevărul, binele și frumosul absolut nu este decât Dumnezeu. Numai din unirea cu El, va rezulta, astfel, pentru om cunoașterea deplină a acestor trei realități spirituale. Numai, astfel, vom înțelege și vom justifica veriditatea afirmației hristice: „Eu sunt calea, adevărul și viața!”³

Este și ceea ce redă magistral fericitul Augustin, în celebrele sale cuvinte: „Fecisti nos ad Te, Domine, et cor nostrum inquietum est donec requiescat in Te”.

1 Cf. Hake, *Handb. der allg. Religionsw.*, I T., p. 49; Grigore Popa, *Existență și adevăr la S. Kierkegaard*, p. 35.

2 Din această relativitate epistemologică rezultă relativismul kantian, cu al său „lucru în sine” — *Ding an Sich* — ce scapă percepției noastre, de aici incondiționatul lui Hamilton, de aici incognoscibilul lui H. Spencer, de aici voința ascunsă a lui Schopenhauer, cât și relativismul absolut, dacă se poate spune astfel, al lui D. Hume. Cf. I. N. Lungulescu, *O nouă concepție despre lume*, p. 13 sq.

3 Ioan 14, 6.

Toate aceste trei forme de dorințe și aspirații ale omului — spre bine, adevăr și frumos — nu sunt decât tot atâtea forme sub care se prezintă problema fericirii. Fericirea, în care se adună toate aspirațiile de mai bine ale omenirii și spre înfăptuirea căreia colaborează, parțial, toate dorințele și aspirațiile umane!

Ori, și din acest punct de vedere, total, al intereselor umane, țința nu este atinsă de om. Nici știința pământească, nici arta, nici dreptatea pământească, nici averile, nici gloria și nici dragostea nu-l mulțumesc. Toate sunt dela un timp searbede și relative, față de nestinsa sa sete după infinit.

„Și nici nu este măcar infinitul în întindere, pe care omul să-l vrea pentru fericirea sa, ci infinitul în durată, moartea îi produce oroare, el vrea să trăiască și în aceasta, la fel, el aspiră spre infinit”.¹

„Noi ne mișcăm neconținut între bucurie și durere, așa că de fapt în fața noastră se deschid, în orice moment, două drumuri și nu întotdeauna putem merge pe calea cea mai plăcută. Dacă am putea trăi independenți, de tot ceea ce ne înconjoară și izolați de orice ființă, atunci ne-am îndrepta, după voe, oriunde am dori”.²

Iată de ce dorințele și aspirațiile umane, după valorile cele mai înalte teoretice: binele, adevărul și frumosul, nu sunt satisfăcute nicicând, iată de ce omul nu este deplin fericit niciodată. Alături de realitatea infinită transcendentă a celor trei valori supreme: binele, adevărul și frumosul, se transcende și starea fericită, care este egală cu identificarea și contopirea noastră cu Dumnezeu.³

Neexistența reală a celor trei valori supreme: binele, adevărul și frumosul absolut, sau inexistența ființei supreme, care este însuși binele, însuși adevărul și însuși frumosul absolut și cu care tindem să ne unim din toate puterile noastre — aici de fapt se centralizează dorințele și aspirațiile noastre: la cucerirea divinului — și care este Dumnezeu, ar transforma pe om

1 Duplessy, o. c., I, I, p. 78.

2 P. Andrei, *Problema fericirii*, Iași, 1921, p. II—III.

3 Consultă și sugestiva lucrare: W. Schmidt, *Menschenheitswege zum Gott-erkennen*, München-Kempten, 1923, p. 6 sqq.; 45 sqq.

dintr'odată în „cea mai inexplicabilă și cea mai nenorocită dintre toate ființele”.¹

Concluzia psihologică a „existenței unei ființe divine” nu se obține prin deducere directă din „nevoia unei ființe divine”, deoarece atunci i s'ar putea aduce acestei concluzii toate obiecțiunile imanentiste: „setea nu dovedește fântâna, existența unei nevoi nu dovedește prin ea însăși existența obiectului dorit”.²

La concluzia psihologică a existenței unei ființe divine ajungem, argumentând în amendament și deci întărind concluzia, prin raționarea unui „om inexplicabil și mai nenorocit decât toate ființele”, fără existența reală a celor trei valori absolute, sau fără existența lui Dumnezeu.

Nu din simpla nevoie de o ființă divină, conchidem, imanentist, direct la existența ei, căci, contestându-se nevoia, se contestă însuși obiectul dorit, sau contestându-se aprioric însăși ființa a cărei existență trebuie de dovedit, însăși nevoia (dorința, aspirația) rămâne nejustificată și deșartă, ci pe cale de raționament: se conchide la o ființă absolută *necesară*, fără care însăși rațiunea de existență a omului ar fi socruncinată.

Revenind, deci, la premisa enunțată anterior, precizăm: Dorințele și aspirațiile naturale sufletești trebuie să-și aibă echivalentul lor real cu necesitate, altfel s'ar sdruncina toate bazele științifice psihologice de cercetare a sufletului omenesc, care ar deveni substanța cea mai inconsecvent și curios organizată. Dar nu numai atât, însăși spiritualitatea lui ar fi atinsă serios, contestându-se realitatea obiectivă a dorințelor și aspirațiilor sale!

Căci, pentru ce ar mai dori el valori înalte și absolute, dacă ele nu există real? Sau, pentru ce ar mai alerga el după fericire, care este o iluzie a sa? Și cu cât, atunci, nu e mai de invidiat, soarta ființelor necugetătoare, a căror fericire e mărginită aici pe pământ și scutită de alte dorințe și aspirații?

„Cu Dumnezeu însă, totul se explică și de astă dată, spune apologetul E. Duplessy. Nevoile noastre nu sunt numai o aspirație spre un infinit impersonal, ci un elan spre Dumnezeu însuși. Dumnezeu nu este pentru noi numai concluzia unui silo-

1 Duplessy, o. c., I, I, p. 79.

2 Ibid., p. 80.

gism, nici o entitate necesară: Dumnezeu este o inimă, care atrage inima noastră, care îl vrea și deci care îl iubește! Și atunci, nu numai inteligența noastră este care zice: „El îl văd pe Dumnezeu!”, ci și inima noastră, care strigă: „Eu îl vreau pe Dumnezeu!”. În concluzie, la noi, creștinii, credința în Dumnezeu nu rămâne un act izolat al inteligenței noastre: rațiunii noastre noi adăugăm inima noastră și voința noastră; dintr'odată, noi credem în Dumnezeu, noi sperăm în Dumnezeu și-L iubim pe Dumnezeu”.¹

Contra argumentului psihologic s'au ridicat, de curând, obiecțiuni, care ar dori să ne prezinte aspirațiile și dorințele noastre ca simple iluzii, fără bază reală, ca necesități evolute ale materiei, sau ca simple transpuneri ale spiritului nostru în lumea din afară.

Nimic nu este însă, mai hotărîtor, în ceea ce privește realitatea dorințelor și aspirațiilor umane, ca *intensitatea lor psihologică*, mereu mai mare, cu cât omul reușește a-și însuși o parte din adevăr, bine și frumos și a-și asigura o viimelnică fericire. Iluzia internă psihologică este desmințită, deci, de intensitatea psihologică internă a sentimentelor; iluzia externă a valorilor este desmințită de parțiala reușire a împroprierii lor de către om, ceea ce atestă existența lor externă, *reală și infinită*.

Valorile acestea supreme, teoretice și practice: binele, adevărul și frumosul nu pot fi apoi, simple necesități evolute ale materiei, cum le place darwiniștilor evoluționiști să afirme. Materia contingentă nu poate nicidecum crea din nimic, sau produce din ea, valori absolute și infinite. Mărginitul nu poate fi nici într'o ordine de viață, izvor pentru absolut și infinit. Chiar dacă s'ar aduna întreaga sumă a valorilor contingente, rezultatul lor tot n'ar fi decât alte valori contingente!

„Poate nicidecum arta nu a fost privită mai utilitarist și mai meschin decât în vremea noastră, care a substituit instrucției frumoase și libere, un fel de propagandă pragmatistă, dar dincolo de acest declin, din care se înfruptă mai cu seama acei, care socotesc că valorile trebuiesc aservite vieții, parcă nicidecum

1 Duplessy, o. c., I, I, p. 81.

devoțiunea față de artă nu a fost mai pură și mai nedesmințită. Fenomenul acesta nu este, de altfel, greu de înțeles. Văzându-se amenințată din toate unghiurile, spiritualitatea trebuia să-și înstrunească toate forțele și toate expresiile pentru a rezista cât mai deplin. Astăzi, cine crede în religie, crede și în filosofie; cine iubește filosofia, iubește și arta. Solidarizarea valorilor n'a fost parcă niciodată mai patetică și mai dărză, căci simțindu-se deopotrivă amenințate de revărsarea forțelor telurice și materiale, Adevărul, Binele și Frumosul și-au dat seama că au același destin, mai ales în fața unei omeniri care disprețuiește contemplația, își înghiață sensibilitatea și își bate joc de rațiune".¹

Contra frumosului, ca valoare reală și obiectivă, s'au ridicat cele mai serioase obiecțiuni.

Așa numitul *argument estetic*, care se bazează, în dovedirea existenței lui Dumnezeu, pe realitatea frumosului din lume și este, cu denumirea sa specială, o parte integrantă a argumentului psihologic, ca și *argumentul noetic, sau noologic*, care pleacă dela adevăr și *etic* (care pleacă dela *binele teoretic*),² suferă cele mai impetuoase atacuri, cu siguranța ascunsă că, dacă această bază a argumentării psihologice se va compromite, va fi compromisă și întreaga clădire psihologică a raționamentului pentru existența personală a lui Dumnezeu.

Se obiectează așa, că impresiunea estetică este un sentiment pur subiectiv, care nu justifică concluziuni referitoare la calitatea obiectivă a naturii: ceea ce pentru mine este măreț și mișcător, pentru altul este fad și rece; ceea ce pentru mine este expresiv și fin, pentru altul este inexpressiv și fără finețe, etc. Nu s'ar putea trage, astfel, concluziuni obiective referitoare la însăși natura internă a lucrului, cu atât mai mult nu s'ar putea stabili criterii estetice obiective.

Răspundem însă, că subiectivul are mare rol în recepționarea esteticului din natură și fără o cultivare a acestui subiectiv nici nu e posibilă o însușire uniformă a esteticului, aceasta însă nu desridică calitățile estetice obiective ale lucrurilor, care

1 Comarnescu, *Noi înțelegeri și viziuni în estetică și știința artei*, p. 367.

2 Despre *binele practic*, vom vorbi la argumentul moral.

rămân nealterate și impresionează subiectivul nostru. Fără realitatea acestor calități estetice, noi nici nu am fi impresionați.

Estetica modernă nu se ocupă cu cultivarea exclusivă a sentimentului estetic, ci se ocupă cu sesizarea și reglementarea obiectivă a frumosului din natură. Pe arta de-a sesiza și recepționa acest frumos din natură bazează estetica modernă, apoi, impresiunea subiectivă artistică.¹ Estetica modernă, reprezentată prin estefi de seama unor: *L. Lavelle, P. Valéry, P. Claudel, V. Basch, J. Maritain și E. Ullitz* nu susține, astfel, o creație subiectivă a frumosului intern și o proiectare a sa în afară, în obiectele de artă, ci o creație obiectivă a frumosului extern, cu mijloace subiective interne.

Genialitatea operei de artă este cu atât mai mare, cu cât mijloacele subiective au fost întrecute de frumosul real și obiectiv, cu cât acest frumos a fost redat mai desăvârșit, mai deplin, mai natural.²

Expresionismul, impresionismul, suprealismul, cubismul, ori intelectualismul, nu fac decât să cultive, cu preponderență, mijloacele subiective artistice, care să prevaleze în opera de artă. Ele își limitează, astfel, obiectul numai la un fragment din frumosul sensibil, adică din frumosul ce se poate experimenta prin simțuri.³

Estetica mai nouă chiar reglementează acest frumos din natură. „Ea află frumusețea universului în regularitatea imanentă, în referința armonică a singuritelor părți către întreg, în necesitatea rațională ce predomină jocul liber al puterilor naturii și produce o unitate în pluralitate. Dacă universul e de aceea frumos, pentru că între singuritele lui părți există o referință armonică, atunci e evident că aceste părți sunt întocmite unele pentru altele. De aci rezultă apoi, mai departe, în mod natural, că trebuie să existe o ființă rațională, care a întocmit părțile

1 Cf. M. Geiger, *Zugänge zur Aesthetik*, 1928, p. 7 sq.; 14 sq.; 30, etc.

2 Asupra regulilor și principiilor de estetică, consultă recentele lucrări bine documentate românești: T. Vianu, *Estetica*, ed. II, Fund. Reg., București, 1939 și G. Călinescu, *Principii de estetică*, ibid., mai consultă apoi: M. Geiger, *Zugänge zur Aesthetik*, 1938,

3 Cf. N. Craișnic, *Nostalgia paradisului*, București, Cugetarea, 1940, p. 144

universului așa, încât ele produc, prin referința lor armonică¹ asupra sentimentului nostru, impresiunea frumosului².

Această ființă rațională este *frumosul absolut*.

Kant obiectează însă, că frumosul există aprioric în sufletul nostru, iar noi îl proiectăm în afară. Din raportul obiectului extern cu această categorie subiectivă a frumosului din noi înșine rezultă opera estetică.³

Frumosul, deci, după Kant, nu există extern nouă, în natură, el există numai în noi. Frumosul din natură nu este decât un raport dintre natură și această facultate estetică apriorică a sufletului nostru. După ea și conform ei se hotărăște valoarea și gradul estetic al naturii și obiectelor din ea.

Facultatea estetică există, e drept, și în sufletul nostru, datorită ei putem aprecia și gusta frumosul natural și artificial (creat), frumosul nu este însă un monopol subiectiv psihologic și aprioric „constatăril estetic subiective a frumosului în natură“.

Facultatea psihologică de-a recepționa frumosul are un echivalent estetic real, de recepționat în natură. Neexistând facultatea psihologică de recepționare (pe care o cultivă estetica modernă), frumosul din natură ar rămâne nerecepționat, iar lipsind frumosul din natură, facultatea sufletască de recepționare ar fi fără rost, sau o înșelare și iluzionare a noastră, întrucât am crea frumosul în natură, fără ca el să existe.

Natura rămâne însă marele estef,⁴ încă neîntrecut de nimeni dintre oamenii de artă; comorile ei sunt încă neepuizate de artiștii cei mai inspirați și sîrvesc, ca izvoare nesecate de inspirație, tuturor timpurilor.⁴

Frumosul există, astfel, ca idee subiectivă în sufletele noastre, el există și în realitatea înconjurătoare. Sufletul nostru este prevăzut cu posibilități de recepționare a frumosului din

1 Găina, *Arg. cosm. și teleol.*, p. 122.

2 *Ibidem*. Consultă și capitolul „Eternitatea și Vremelnicia artei“ la: T. Vianu, *Arta și Frumosul. Din problemele constituției și relației lor*, București: 1913, p. 6 sq.

3 Cf. Crainic, *Nost. parad.*, p. 139 sqq.; 160 sqq.

4 În acest sens se vorbește despre „adâncimea inepuizabilă, universală sau infinită a artei“. Cf. T. Vianu, *Idei noi despre sentimentul estetic*, în *Revista de filosofie*, vol. XIV (Seria nouă), Nr. 2, 1929, p. 133.

natură, dar nu de proiectare subiectivă a ideii din noi în afară. Frumosul din suflet și frumosul din natură colaborează împreună, pentru ridicarea noastră din relativul estetic, spre absolutul estetic, care este Dumnezeu.¹

Numai absolutul estetic, cu existența necesară și sigură, este cel ce a dăruit sufletului nostru facultatea de recepționare, iar naturii frumosul real, de recepționat de către noi. Spre a atinge acest liman al absolutului estetic însă, atitudinea noastră estetică trebuie să fie integrală, ea nu va fi divizată pe tipuri estetice, simpatetice, sau contemplative, cum preconizează unii esteticieni contemporani.² Aceste tipuri estetice au drept rezultat, pe lângă fărâmișarea frontului psihic unitar de recepționare a frumosului, în atitudini secundare și parțiale, și deformarea ideii de absolut estetic ce se profilează la capăt, dar dincolo de granițele estetice perceptibile prin simțuri.

Nici *Darwin* nu a scutit de negări realitatea obiectivă a frumosului în natură.

El explică însă frumosul în deacord cu teoria sa despre *selecțiunea naturală*, ca un simplu accident biologic, sau fiziologic, determinat de lupta pentru existență. După el, acele ființe s'au păstrat, care au avut mai multe calități de atracție și rezistență. Între calități, natural, că loc de frunte au avut cele estetice.

Prin teoria selecțiunii naturale se pot explica însă, cuiorile propagandiste tari și țipătoare, formele extravagante, etc., nu finețea deosebită, nu excesul variat de culori gingașe, nici formele artistice proporționate și măiestrit ordonate, care peste tot abundă în univers.

Selecțiunea fiziologică mecanică nu poate presupune această

1 Numai așa se explică și procesul de transcendere, ce se petrece în sufletul artistului, după teoriile estetice ale lui L. Rusu. (Cf. *Essai sur la création artistique. Contribution à une Esthétique dynamique*, Paris, Alcan, 1935, p. 290 sq.) și tot numai așa se pot înțelege alte suspineri ale acestui ilustru estef, ca cele expuse în: *Ist. filos. mod.*, vol. V, p. 284: „Opera de artă este un răspuns la întrebările chinuitoare care-l agită pe artist. Ea este rezultatul unei atitudini în fața existenței. Opera de artă revelează esența primordială a existenței omenești și exprimă o viziune despre lume“.

2 Cf. T. Vianu, *Idei noi despre sentimentul estetic*, p. 134.

inteligentă răspândire a frumosului, sub mii de fețe în natură. Ea poate selecta relativ frumosul existent, dar nu-l poate crea. Însăși selecțiunea presupune, aprioric, frumosul de selectat. Însăși selecțiunea nedreptățește frumosul din natură, deoarece nu totdeauna se selectează frumosul cel mai superior, mai fin, mai gingaș. Din contră, frumosul adevărat este în defavor, datorită acestei teorii despre selecțiunea naturală, forța primând totdeauna asupra spiritului.

Selecțiunea naturală, chiar dacă explică selectarea frumosului pe bază de concurs, nu-l poate crea nicicând mecanic, nici nu-l poate subordona exclusiv în slujba sa. Contra oricărei selecționări, frumosul există independent: „nu este o necesitate fiziologică, la care împinge lupta pentru existență, ci mai vârtos manifestarea unei puteri spirituale libere, care voește frumosul ca atare”.¹

Arta și Frumosul nu pot fi nicidecum produsul trăirii biologice. Arta este o realitate mai complexă decât viața și își este scop sieși, neputând fi, deci, confundată cu viața, chiar când ea își schimbă viziunile și intuițiile cosmice ca și viața. „*Weltanschauung*”-ul artei ca și cel al vieții este orânduit de dialectica spiritului, intrupată în timp și spațiu.²

Victorie asupra vieții, arta este și o înfrângere a timpului. Aceasta este tema comunicării „*L'art ou le Temps Vaincu*”, susținută de Louis Lavelle, la al II-lea congres internațional de estetică și știința artei, ținut la Paris, în 1937. Comunicare magistrală, ea înfățișează elementele spirituale ale artei: „Arta posedă, ca și veșnicia, o tinerețe ce nu se ofilește, pentru că ne descoperă, de-a-curmezișul fluxului sensibilului, o putere constantă a conștiinței ce este totdeauna gata să se exercite și să se miște”. Însăși „inspirația este apariția în timp a unei gândiri ce depășește timpul”. Operațiile cunoașterii pot fi mereu repetate, pe când „opera de artă, care este individuală și inimitabilă, produce în conștiință sentimente pe care totdeauna credem că le încercăm pentru prima dată. Ea este o prezență actuală, pe care noi am știut să o ridicăm până la intemporal... Pentru

1 Găina, *Arg. cosm. și teleol.*, p. 124.

2 Comarnescu, *Noi înțelegeri și viziuni în estetică și știința artei*, p. 373.

aceasta, se poate spune că arta ne îngăduie să învingem timpul în interiorul lui însuși, fie că ea eternizează clipa, fie că ea depășește în timp, prin conjugare și nu prin excludere, dubla mișcare a gândirii noastre spre trecut și spre viitor... Ceea ce îngăduie spiritului să întrezărească infinitatea putințelor sale în cea mai mică parcelă a realului, odată ce arta a transfigurat-o”.¹

Sușinerile lui Darwin, că frumosul ar fi o creație mecanică fiziologică, în marele proces al selecției naturale, sunt, astfel, neadevurate.

Dar netemeinicia sușinerilor darwiniste se vedește la existența frumosului și în *lumea moartă anorganică*, unde principiul selecției naturale nu are valoare. Și totuși, deși acest principiu n'are valoare în această lume, frumosul morfologic există din abundență, răspândit peste tot: în cristalizările artistice ale diferitelor corpuri, în forma artistică a altora, în armonia lor coexistențială, în relieful munților, în cursul râurilor bogate în terase, guri și meandre, în măreția fenomenelor atmosferice, etc. etc.

Peste tot se observă inteligența unei ființe supreme și mâna unei ființe atotputernice, care pe lângă adevărul absolut și binele absolut este și frumosul absolut, întrucât domnește peste el și-l răspândește pretutindeni în lume, — creația estetică a mânilor Lui.

1. Formulare silogistică a argumentului psihologic:

- I. *Dorințele și aspirațiile naturale își au corespondent în realitate, altfel omul ar fi, din punct de vedere psihologic, o ființă fără rost și nenorocită.*
- II. *Dorințele și aspirațiile noastre se îndreaptă toate spre Dumnezeu.*
- III. *Deci, Dumnezeu trebuie să existe în realitate.*

2. Altă formulare:

- I. *Sufletul nostru tinde, din toate fibrele sale, spre însușirea valorilor celor mai înalte: binele, adevărul și frumosul.*

1 Comarnescu, *Noi înțelegeri și viziuni în estetică și știința artei*, p. 374.

- II. *Insușirea psihologică a acestor valori este însă relativă și imperfectă, ele nu pot fi slăpânite de el.*
- III. *Valorile cele mai înalte: binele, adevărul și frumosul sunt valori absolute.*
- VI. *Aceste valori absolute există pretutindeni în lume.*
- V. *Omul neputându-și le însuși deplin, nu le poate nici crea.*
- VI. *Deci, trebuie să existe o ființă supremă, care a produs aceste valori și le-a orânduit în lume, care este însuși Binele, Adevărul și Frumosul absolut: Dumnezeu.*

3. Altă formulare:

- I. *În lume există pretutindeni și real valorile cele mai înalte: binele, adevărul și frumosul.*
- II. *Aceste valori nu sunt produse de om și nici de natură.*
- III. *Deci, trebuie să existe o ființă supremă, care să fi produs aceste valori și să le fi răspândit cu inteligență în lume, care este însuși Binele, Adevărul și Frumosul absolut: Dumnezeu.¹*

b) Argumentul moral

Argumentul moral pleacă dela existența reală a ordinei (legii) morale și conchide la existența unui legislator suprem, care este însăși moralitatea, originea și cauza ei.

Fiecare om este liber pe deplin în acțiunile sale, aceste acțiuni însă stau totdeauna la judecată, înaintea forului conștiinței sale. Ele sunt cercetate și cântărite din punct de vedere al binelui și răului, aprobate sau imputate de acest for intern, neconținut activ, neconținut prezent, atotștiutor și implacabil în a hotărî răspunderile.

Legea morală există real, fără putința unei cât de mici contraziceri. Ea acționează cu putere universală și absolută. O cunosc omenii de pretutindeni, este considerată de orice alcătuire omenească de legi, deoarece această lege este mai înainte

¹ Vezi o altă formulare, la: Duplessy, o. c., I, I, p. 77 sq.; iar alte ordonări ale argumentului psihologic, la: Schill, *Prinzipienlehre*, p. 71 sq.; și la: De Broglie, *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu*, II éd., Paris, 1911.

de orice lege umană și de orice om. Directivele sale se cer imperios urmate, abaterile și greșelile se cer imediat sancționate. Excepțiile dela regula generală nu fac decât să întărească această lege, care nicicând nu a fost desridicată de cineva dintre oameni și nici nu va fi. Această lege este legea morală, sediul ei este permanent în forul conștiinței noastre.

Existența reală a acestei legi cere imperios existența unui legislator și unui judecător: legislator al acestei legi cu valabilitate universală și judecător, pentru judecarea și sancționarea tuturor abaterilor dela ea.¹

Ori, legislator și judecător nu poate fi omul: Nici noi — și nici alți oameni — nu am putea statornici o lege infailibilă, despre care conștiința fiecăruia ține cont, căutând totdeauna a fi în conformitate cu ea. Oamenii o pot cel mult călca, nicicând nu o pot exclude din internul lor; legea morală rămâne permanentă în sufletele noastre. Conștiința noastră ne spune, că noi suntem interpreții acestei legi și nicidecum autori prezumțioși.

Această lege nu este nici un rezultat al educației, care ar fi săpat, prin multă insistență, acest echilibru moral în sufletele oamenilor. Nu este, fiindcă, cu mult înainte de primele principii pedagogice ce le-ar putea primi un copil minor, în el se agită și se manifestă legea morală: el fiind conștient de culpabilitatea sa.

Această lege nu este nici produsul mecanic al celorlalte legi umane, care ar influența sufletul nostru, prin respectarea lor repetată. Nu este, deoarece sunt multe fapte nepermise de forul intern al conștiinței, dar care sunt neîncadrate în vreo lege umană, ca nepermise.

Nici solidaritatea nu este aceea, care ne-ar determina pe noi, individual, să nu comitem ceva, ce-ar produce stricăciuni societății. Societatea nu poate controla interiorul nostru și nici nu poate opri pe individ dela atâtea păcate personale. Există apoi, mulți pentru care vocea solidarității este mută, totuși vocea conștiinței este neconținut activă.

Deci, trebuie să fie cineva, în afara noastră și a tuturor

¹ Cf. Didio, *Der sittliche Gottesbeweis*, Würzburg, 1899, p. 15 sqq.; 47 sqq.; 86 sqq. etc.

oamenilor, care să fie creatorul legii morale și însăși legea morală absolută, care este Dumnezeu.

*Conștiința noastră unitară și vie*¹ este cea dintâi și mai de preț mărturie pentru aceasta, întrucât legea morală se manifestă universal, în acest for.

„Noțiunea de conștiință este noțiunea metafizică fundamentală. Ca atare, pe lângă noțiunea de existență ea este și o noțiune de sens. Conștiința este noțiunea originară pentru unitatea existenței și a sensului, care formează însăși esența metafizică a omului”.²

În fața acestui for este înfățișată însăși rațiunea, care este controlată din punct de vedere al îndeplinirii, sau încălcării ordinei morale: primind răsplata, sau sancțiunea.³

Ca habit înăscut și natural, conștiința denumită și *sintiresis* este unanimă tuturor oamenilor, în a porunci binele și a opri răul. Ca judecată, conștiința denumită și *sinidisis* se dezvoltă și se câștigă individual, constând din concepția ce fiecare o are, pe deplin cugetător, despre bine și rău. În *sinidisis* intervine, astfel, rațiunea, care caută armonizarea sa cu legea morală, aprioric înăscută cu *sintiresis*.⁴

Astfel se explică diferitele sisteme de morale filosofice, cu totul subiective, iar unele îndepărtate prăpăstios de legea morală (utilitarismul, naturalismul, idealismul, pozitivismul, esteticismul, evoluționismul, raționalismul, etc. etc.), care sunt tot atâtea victorii ale rațiunii asupra legii morale, dela care au pornit și pe baza căreia s'au născut, dar pe care au nesocotit-o apoi și au delăturat-o complet.

Ori, la baza ordinei morale trebuie să rămână nu rațiunea noastră subiectivă, care ar dori să facă tipare cât mai convenabile pentru voința noastră, ci rațiunea supremă și absolută a

1 Cf. A. Rey, *Psychologie*, Paris, ed. F. Rieder, 1921, p. 49.

2 R. Kroner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes*, Tübingen, 1928, p. 18. Pe această definiție a conștiinței își bazează apoi R. Kroner întreaga sa filosofie a culturii.

3 Cf. E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, 1908, p. 109 sqq.

4 Cf. Schill, *Prinzipienlehre*, p. 74.

Aceluia, care a creat ordinea morală și ne-a pus-o în conștiință și care, El-însuși, este ordinea morală absolută — Dumnezeu.

Ordinea morală duce, astfel, necesar la existența unui Legislator și Judecător suprem, care nu poate fi decât Dumnezeu și cere, ca ordinea morală, stabilită de El, să fie îndeplinită întocmai. Corectiv infailibil temporal, pentru menținerea acestei ordini; avem în conștiința noastră, care ne avertizează despre existența celuiilalt aspect al Legislatorului drept: Judecător drept și Pedepsitor drept.

Chiar *Cicero* se pronunță pentru originea divină a legii morale și despre valoarea sa universală pentru toată lumea: „*Lex vera atque princeps ad iubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis*”.¹

Contra argumentului moral s'a obiectat, că, susținând realitatea unui legislator extern, s'ar știrbi libertatea internă a omului, care nu mai face ce vrea el, ci face voia celui legislator extern. Dar, în însăși manifestarea liberă a omului, care ar da legile morale, se poate constata manifestarea voii celui Legislator absolut, astfel că și în interiorul omului domină și poruncește acest Legislator. E o iluzie, că omul, retrăgându-se în interiorul său, ar putea eschiva această voință externă, este apoi o îndrăzneală de tot prezumțioasă a omului, de-a se elibera deplin de sub realitatea obiectivă și infailibilă a legii morale divine și a se conduce numai de concepția sa subiectivă rațională despre bine și rău.

Spre aceasta țintește *morală rațională*, care susține că singură rațiunea ajunge pentru a întemeia și exista morală.² Așa, rațiunea impune diferite obligații către sine-însuși, de-aici se naște *morală individuală*; rațiunea impune diferite obligații față de familie, stat, societate, umanitate, de aici se naște *morală socială*. Respectându-le, omul respectă legea morală; respectă, astfel, legile statornicite de rațiunea sa.

Deodată cu eliminarea lui Dumnezeu dela baza legii morale

1 *De legg.* II, 4.

2 Vezi diferite sisteme filosofice, sau raționale, de morală, la: I. Mihălcescu, *Morală creștină*, Ed. VI, București, Cugetarea, 1938, p. 13 sqq.; apoi la: E. Voitschi, *Sisteme principale și diferite principii morale filosofice*, Cernăuți, 1903, p. 1 sqq.; 23 sqq.

intervine însă și gustul subiectiv, în formarea legilor și lipsa de sancțiune, care ruinează orice moralitate în păcat.

Mai abili, evoluționiștii și morala lor susțin că morala actuală nu este decât rezultatul unei evoluții mecanice.¹ Dela morala primitivă a plăcerii, a decurs un ciclu evolutiv, prin morala interesului, spre morala simpatiei și a solidarității. Morala evoluționistă este, astfel, un rezultat al evoluției, nu este supusă unui Legislator extern și nu este terminată încă.

Niciunul dintre factorii determinanți ai evoluției: plăcerea, interesul, simpatia, solidaritatea nu este capabil a produce o normă unitară și infailibilă morală, după care să se poată constata binele și pedepsi răul. Chiar acești factori, care eventual pot fi considerați ca etape într-o istorie subiectivă evoluționistă, sunt supuși legii morale și traduși în fața forului intern de judecată. Ei nicicând nu ar fi condus, în mod ascendent, spre morala de azi, ci ar fi putut naufugia în sistemele cele mai obscure de morală ilegală și odioasă. Se poate constata cel mult o evoluție a sistemelor morale filosofice și o deplină perimare a lor, față de eternitatea și infailibilitatea legii morale.

Nici din punct de vedere al *sancțiunii*, dovadă posterioară pentru existența unui Judecător drept, care răsplătește și pedepsește, nu a fost scutit argumentul moral de obiecțiuni.

Și pentru raționaliști și pentru evoluționiști, sancțiunea nu este necesară, deci și existența unei ființe supreme, care o îndeplinește, nu e decât zadarnică. Morala se poate menține și fără necesitatea sancțiunii, numai din desinteres: binele să se

1 La noi, acest principiu evoluționist este întocmai aplicat de Gr. Tăușan, într-o lucrare a sa: „Evoluția sistemelor de morală”, București, 1924. Deși aflăm în această lucrare, expuse evolutiv, pe două mari împărțiri: Etica teoretică și practică, mai toate sistemele de morală filosofice, ele nu au însă drept culme a lor morala creștină, ceea ce ne îndreptățește a conchide că filosoful nostru nici nu consideră cel puțin ca o morală aparte și superioară, în lanțul său evolutiv, morala creștină. Despre determinism, idonismul modern, sentimentalism, raționalism, etc., vezi la p. 30 sqq.; 79 sqq.; 108 sqq.; 115 sqq. etc.

Mai mult: pentru filosoful nostru existența independentă a unei morale religioase este imposibilă. Religia, spune Tăușan, trăește din o *falsitate* metafizică, din presupunerea că absolutul și extemporală forță ce problematic mișcă lumea, poate fi înțeles prin revelație și explicat prin misterele religioase. *Ib.*, p. 153. Dar, toate aberațiunile acestea ne ocupă prea mult loc și în subsolul acestei cărți!

facă pentru bine, fără recompensă. Dar, dacă ar trebui numai decât sancțiuni, atunci sunt altele, umane, nu cele date de Dumnezeu: vocea unei bune conștiințe, justiția immanentă a lucrurilor, represiunile sociale, opinia publică, etc.

Susținerea unei morale desinteresată față de răsplată nu contravine deloc principiilor morale creștine, între care principii, știe fiecare, că se numără și acesta: „fă binele fără a aștepta răsplată”, dar susținerea unei refuzări depline a recompensei, aceasta nu mai este virtute creștină, ci răzvrătire contra ordinii naturale a lucrurilor și contra dreptății: „Căci dacă nu mai sunt sancțiuni, dacă nu mai este recompensă pentru virtute, mai mult, dacă nu este pedeapsă pentru crimă, binele și răul sunt atunci puse pe același picior de egalitate, ceea ce este contrar oricărei idei de morală. Sancțiunea este deci necesară nu pentru a funda morala, ci pentru a o încorona”.¹

Susținerea altor sancțiuni umane, în locul celei divine, nu satisface însă de loc principiile morale creștine. Niciuna dintre sancțiunile umane invocate nu este capabilă a satisface legii morale, a o completa fericit și totodată a o întări prin aceasta.

Vocea conștiinței e adormită la mulți, justiția immanentă a lucrurilor (păcatul poartă în sine germenul suferințelor viitoare) este neobservată cu toate acestea de mulți, ea însăși nefiind în toate cazurile așa severă, represiunile sociale nu lovesc totdeauna și pe cel vinovat, iar opinia publică de multe ori se înșală, adulând oameni populari, care mai târziu se dovedesc a fi mari imorali.²

Niciuna dintre sancțiunile umane nu are autoritatea necesară a încorona legea morală. Niciuna dintre sancțiunile umane nu are valoare unanimă în aplicarea ei, nici nu ne oferă serioase garanții pentru executarea ei. Toate aceste defecte însă, nu fac parte din persoana supremă, care e și supremul Răsplătitor și Pedepsitor, în morala creștină.³ Sancțiunea creștină are autori-

1 Boulenger, *o. c.*, p. 56. Completează cele de mai sus și cu argumentările dela: W. Schneider, *Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit*, II Aufl., Paderborn, 1909.

2 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 56.

3 Sau, cum spune I. Sprinzl, *Handbuch der Fundamental-Theologie*, Wien, 1876, p. 40: „Und so haben die moralischen Thatsachen in jeder Hinsicht ihren

tatea necesară a încorona legea morală, are valoarea unanimă în aplicarea ei și oferă garanții dintre cele mai serioase pentru executarea ei. Ea impune, deci, cu necesitate existența sa supremă, în mâinile unui Dumnezeu absolut.¹

Față de argumentul moral, până și Kant a avut o atitudine deosebită. El l-a format însă, cu totul altfel. Dintre argumentele teoretice ale teismului el a admis, ca parțial demonstrativ, argumentul fizico-teologic, sau teleologic, care dovedește numai existența unui *Dumnezeu arhitect* (*Weltbaumeister*), nu existența unui *creator al lumii* (*Weltschöpfer*); ca deplin demonstrativ: *argumentul moral*. Acest argument însă, nu este formulat (raționat) de rațiunea teoretică, ci postulat de rațiunea practică.²

Kant îl formulează așa: „În noi există un imperativ categoric, care ne zice: fă bunul etic și evită răul, cât și o tendință neînvingibilă după fericire. Minte noastră practică ne spune, că se cuvine, ca cel ce împlinește imperativul categoric, să fie în aceeași proporție și părtaș de împlinirea dorinței sale de fericire. În realitate, nu este așa în viața noastră pământească. Aici pe pământ nu este o proporție dreaptă între virtute și fericire, între împlinirea imperativului categoric și împlinirea dorinței de fericire. Dar, pentru că mintea practică postulează aceasta, ea

festen Stützpunkt, das Gewissen wird verstanden als die Stimme Gottes, die moralische Wahrheit, das Gute, trägt als der Reflex der lebendigen göttlichen Heiligkeit den Charakter der Nothwendigkeit zur Schau und kündigt sich unter einer absoluten Verpflichtung an, so dass Gott selbst ist Rächer der Uebertretung des Moralgesetzes erscheint; aber derselbe Gott ist auch der mächtige Beglückter des Guten, wie überhaupt die Sensucht nach Gott und die Unruhe im Herzen des Menschen, bis dasselbe in Gott als das wahre Ziel des Menschen, als seine wahre Glückseligkeit hinweist“.

1 Cf. H. Arlet, art. *Impossibilité d'une morale sans Dieu*, în *Apologétique*, ed. par Brillant et Nédoncelle, Paris, 1937, p. 49.

2 Kant eliberează etica sa complet de orice autoritate, întemeind-o numai pe libertate. Etica kantiană își are corectivul său eleuteronomic numai în voința individuală, care este liberă și autonomă în a face, sau a nu face ceva. Totul va fi privit printr-un unghi nou de vedere, atunci când vor fi căutate temeiurile unei *moralități colective*, nu prin cel odios al sancțiunii. De aici va rezulta și *celebrul principiu al moralei autonome kantiene*: „*Lucruri așa, ca maxima de acțiune a voinței tale subiective să poată deveni maximă a unei legislațiuni comune!*“

În virtutea acestei maxime etice kantiene, voința liberă autonomă își formulează al său *imperativ moral*, al său, „*tu trebuie să*“ — *du sollst* — într'un

trebuie să creadă, precum crede în existența vieții după moarte (în o altă lume), când se va realiza o proporție dreaptă între virtute și fericire, așa și în existența unei ființe personale, atotdrepte, atotbune și atotputernice, care voește și este în stare a desridica acea colisiune între imperativul categoric și dorința de fericire, adică: a proporționa deplin virtutea cu fericirea, a da virtuții plata și păcatului pedeapsa sa corespunzătoare.³

Formularea kantiană nu are însă stringența unei argumentări raționale, deoarece ea nu este produsul rațiunii teoretice, care poate raționa, ci al celei practice, care numai postulează.⁴

„Ceea ce era problematic pentru rațiunea teoretică, devine apodictic și dobândește realitate pentru rațiunea practică. Dar și aici e valabilă restricția cunoscută: lărgirea cunoștinței în ordinea noumenală nu e teoretică, ci practică. Cunoștințele metafizice sunt „cunoștințe practice“, sunt „pure credințe raționale“, pe scurt, ele sunt necesare subiectiv, nu obiectiv. Ideile din transcendente și regulative devin imanente și constitutive, fără alunecare în mistică. Dar, conceptul de Dumnezeu nu e fizic, ci moral. Tot așa atributele lui Dumnezeu pot fi fondate numai în ordinea etică. Pe scurt, critica impune: limitarea speculativă și lărgirea practică a rațiunii. Postulatele sunt „trebuințe ale rațiunii“, nu ipoteze teoretice: fiindcă binele suprem e necesar, trebuie să postulăm existențele care îl condiționează“.⁵

Pe aceste „cunoștințe practice“, sau „trebuințe ale rațiunii“, nu se poate clădi o argumentare științifică, deoarece între ele și rațiunea teoretică este un divorț iremediabil. Ele pot fi primite numai necesar, ca „credințe raționale“, dar nu pot fi argumentate.

Postularea kantiană saltă apoi, peste originea și autorul

mod *categoric*. Dela stabilirea acestui imperativ categoric, filosoful nu se mai teme de influența nefastă a factorilor materiali cu sensibilitatea și concupiscenta lor, cât și de legea lor streină, de *heteronomia* pe care o impun voinții noastre, deoarece „principiul formal etic autonom exclude toate principiile materiale“. Cf. Voiutski, *o. c.*, p. 35.

1 Găina, *Teol. fund.*, p. 62. Vezi și: Eus. Popovici, *o. c.*, p. 31 sq. Cf. Negulescu, *Ist. filos. cont.*, vol. I, pp. 271—323.

2 Cf. I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, p. 166; Voiutski, *o. c.*, p. 34.

3 Florian, *Kant*, p. 145. Cf. Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, p. 189 sq.

legii morale, direct la Dumnezeu, care este cerut necesar de legea morală, dar care nu-L are de autor, autor fiind omul. Și între Dumnezeu și între legea morală este deci o prăpastie în filosofia kantiană, care separă ireparabil pe Dumnezeu și de sancțiunea acestei legi.¹ Iată, deci, că formularea kantiană izolează pe Dumnezeu în transcendent și lasă pe om numai cu credința sa, singură lucrătoare, rațiunea teoretică fiind incapabilă de-a argumenta. Ori, postulatul rațiunii practice se arată mai mult decât șubred.

În întreg sistemul raționalist criticist al lui Kant, mai ales în „*Dialectica transcendentă*”, Dumnezeu intră numai ca o realitate „*als ob*”, — *ca și cum ar exista* —, cu neputință de a fi afirmată teoretic, cu puțință și necesitate de-a fi afirmată și folosită practic. Folosul practic însă, al acestei realități „*als ob*”, cu neputință de a fi raționată teoretic, este nul, ideea de Dumnezeu, departe de a fi dovedită ca o realitate personală, este considerată ca o ficțiune, *specific kantiană, als ob*.

Calea corectă a argumentării morale a existenței personale a lui Dumnezeu este, deci, numai aceea care pleacă dela realitatea legii (ordinii) morale și conchide, pe baza ei, la existența unui Legislator suprem și Judecător suprem, drept, care este Dumnezeu.

1. Formularea silogistică a argumentului moral:

- I. Ordinea morală este recunoscută ca unanim existentă și activă.
- II. Această ordine morală nu este stabilită nici de mintea noastră, nici de lucrurile din jur.
- III. Deci, trebuie să fie cineva, altmoral, în afara lumii, care a stabilit această ordine, și care este Dumnezeu.

2. Altă formulare:

- I. Existența legii morale este în afara oricărei contestații.

¹ Kritik der praktischen Vernunft, ediția Preuss, V, p. 122 sqq.

- II. Această existență necontestată a legii morale nu este datorită nouă și nici lucrurilor din lume, ci presupune un legislator, care este în afară de noi și de lume.

- III. Acest legislator suprem și atotdrept este Dumnezeu¹

c) Argumentul istoric

Argumentul istoric, denumit și *argumentum e consensu gentium*, pleacă dela existența universală — în toate timpurile și la toate popoarele — a credinței în Dumnezeu; sau în mai mulți Dumnezeu, și conchide la existența reală a obiectului acestei credințe.

Mărturiile cele mai vechi posibile, care privesc viața, sau cultura unui popor, ne aduc dovezi, că, peste tot pământul și la fiecare popor, există credința într-un Dumnezeu, fie el cât de rudimentar conceput. Chiar dacă în sânul acestor popoare vor fi fost excepții individuale ateiste, niciunde nu s'a întâmplat ca acest excepționi să fie naționale.

Fie că Dumnezeul acestor popoare s'a chemat Zeus la Greci, Jupiter la Romani, Brahma la Indieni, Baal la Fenicieni, Marduk la Babilonieni, Götter (Wöller) la vechii Teutoni, Gebeleizis sau Zalmoxis la Geți,² Marele Spirit (Manitu) al preeriilor la Indieni americani, etc. etc., este aceeași idee de Dumnezeu, care

¹ Silogismul moral este contestat de apologetul rom. catolic A. Boulenger, care susține că este vicios, deoarece conține în premisele sale, ceea ce nu trebuie să apară decât în concluzie. Adică: noțiunea de Dumnezeu este anterioară legii morale și nu decurge din ea, cu alte cuvinte, chiar ceea ce dovedim noi: Dumnezeu este cel ce-a legislat ordinea morală și-a impus-o conștiinței ca un imperativ absolut, devine acuză pentru justetea silogistică a acestui argument.

Dar, ne întrebăm, care argument nu pleacă dela „lucrurile mâinilor Sale”, adică ale lui Dumnezeu și nu urcă la însăși existența Sa care este anterioară, astfel, oricărui argument. Excluderea acestui procedeu causal ar exclude însăși argumentarea rațională a acestei existențe. Contestațiile acestui apologet sau se generalizează tuturor argumentelor, sau se renunță la ele.

² Asupra lui Gebeleizis sau Zalmoxis, consultă prețiosul studiu al lui: Jean Coman, Zalmoxis. Un grand problème gète, extras din „Zalmoxis” (Revue des études religieuses, publiée sous la direction de Mircea Eliade, II, 1 1939), București, 1940; Id., ert. Zalmoxis, în Gândirea, An. XX, Nr. 1, Ianuarie 1941, pp. 24—27.

există peste tot și e stăpână, este același Dumnezeu adorat de toată lumea.¹

Homer descrie omenirea de pe timpul său, o omenire care flămânzea după Dumnezeu: *πάντες δὲ θεῶν χάριον ἀνθρώποι*.²

La fel se pronunță Plutarh, pentru care mai posibile de existat ar fi orașele fără ziduri, decât popoarele fără Dumnezeu.³

Cicero exclude precis orice posibilitate de existență a unui astfel de popor ateu, când zice: „*In hominibus nulla gens est tam immansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat*”.⁴

La fel Seneca, care spune: „*Ideea de divinitate este înăscută tuturor, astfel că nu s'a găsit încă niciun popor atât de nelegiuit și imoral, care să nu fi crezut într-o divinitate*”.⁵

Mărturiile acestea din antichitate sunt, astfel, în deajuns de grăitoare, pentru a constata universalitatea acestui fenomen: *ideea de Dumnezeu la toate popoarele și peste tot pământul*.

Fenomenul real al universalității acestei idei nu este datorit nici unei înșelări de simțuri și nu este nici produsul unei pasiuni. Oamenii au crezut, pe vremuri, unanim în nemișcarea pământului, sau în învârtirea soarelui în jurul său, ei au mai crezut în legitimitatea răzbunării (*legea talionului, vendetta*, etc.), toate credințe universale la timpul lor, dar care s'au dovedit false.

Ideea de Dumnezeu este însă, mai presus de orice contestații prin simțuri, sau prin cuget. Oamenii toți o primesc ca evidentă și o consideră ca atare, ideea de Dumnezeu fiind înăscută fiecărui om. Această înnașcență a ideii de Dumnezeu este însă, numai din punct de vedere al virtualităților strict ideale (necesitatea ei existențială și capacitatea ei formală). Datorită necesității existențiale, această idee este universală; datorită capacității formale, ideea aceasta poate fi înveșmântată

1 Vezi și: Delitzsch, *System der christlichen Apologetik*, Leipzig, 1869, p. 54 sqq.

2 *Odissea*, III, 48.

3 *Adv. colot. epicur.*, c. 31.

4 *De legg.* I, 24.

5 *Epist.* 117: „*Omnibus de diis opinio insita est, nec ulla gens unquam est a deo extra leges moresque posita, ut non aliquos deos credat*”.

în diferitele forme, pe care le-a avut acum sub timpuri și le mai are încă.

Concluzia raționamentului nu va merge însă, la evidența existenței lui Dumnezeu, dela universalitatea umană și cosmică a ideii de Dumnezeu. Această concluzie nu se va baza pe calitățile externe ale ideii de Dumnezeu (universalitatea, etc.), ci pe însăși virtuțile sale intrinsece: adevăritatea și evidența.

Din cauza evidenței și adevărității acestei idei, este ea universală, nu fiindcă este universală este adevărată și evidentă.

Datorită virtualităților intime ale ideii de Dumnezeu este explicată și universalitatea sa. În felul acesta argumentul istoric devine o bază serioasă și deplin convingătoare a existenței lui Dumnezeu.

Și numai considerând această expunere prealabilă, devine și concluzia ciceroniană pe deplin adevărată și adecvată, aplicată la extragerea existenței reale a lui Dumnezeu și mai târziu a existenței reale a sufletului după moarte, din realitatea consensului universal: „*Consensus omnium gentium lex naturae putanda est*”.¹

În felul cum am argumentat noi, istoric, existența personală a lui Dumnezeu, unele obiecțiuni, care se referă exclusiv la *universalitatea umană*, determinantă în tragerea concluziei existențiale, nu mai sunt adecvate. Nu mai sunt adecvate, întrucât cei ce le fac pleacă dela premisa falsă, că existența personală a lui Dumnezeu (*concluzia istorică*) depinde de răspândirea universală a ideii de Dumnezeu, deci depinde de oameni, fie din punct de vedere al actualității, fie din punct de vedere al istoricității, și nu depinde de virtualitățile unice ale ideii de Dumnezeu, care sunt cauza și siguranța acestei universalități. De aceea, pentru cei ce fac aceste obiecțiuni, concluzia existențială este strâns legată de universalitatea umană, excepțiunile, după părerea lor, fiind dezastruoase.

Deși, în felul formulat de noi, ele nu mai ating argumentul istoric, totuși le vom considera, spre a le dovedi cât de neînte-meiate sunt și din punct de vedere al virtualităților nedesmințite

1 *Tusc.* I, 13.

ale ideii de Dumnezeu, care sunt cauza și asigură această universalitate.

Aceste obiecțiuni se referă la *existența sporadică a ateiilor*, la *existența atee a budiștilor*, cât și la acuzele, normale ca proveniență din cauza premisei false, a unei *înșelări a lumii de către preoți, sau oamenii de stat*, care sunt autorii personali ai ideii de Dumnezeu.

Excepția individuală a ateiilor nu desridică însă valabilitatea națională a ideii de Dumnezeu, cât privește excepția națională atee a budiștilor, aceasta este o afirmație controlabilă. *Sakia-Muni*, întemeietorul budismului, a suprimat divinitatea, însă prin simplă preteritie: el nu s'a mai ocupat de loc de ea, ceea ce n'a împiedicat pe adepții lui să divinizeze pe însuși fondatorul budismului, pe *Buda*.¹

Cât privește înșelarea lumii prin bărbați de stat și preoți, care, ei *personali*, au inventat ideea de Dumnezeu, se ridică dela început o întrebare: *De unde au avut ei această idee?* Bărbații de stat au putut foarte bine să se servească de această idee pentru a-și ușura guvernarea, ei nu au avut însă puterea a o crea, nici nu au avut puterea a o prevedea cu virtualități, care să-i asigure răspândirea sa universală și existența sa veșnică.

Ideea de Dumnezeu nu-și explică existența sa, deci, considerând obiecțiunile ce le aduc contrarii ei. Ea nu este nici produsul unei înșelări, ea nu este produsul fricii de fenomenele naturii, ea nu este datorită educației, nici o înșelare a simțurilor, nici un produs al pasiunilor, mai mult: ea nu este *produsul standard* al legislatorilor, sau al preoților, deoarece așa cum ar fi apărut artificial, așa ar fi și dispărut, nu ar fi avut virtualități de răspândire universală și de durată eternă.

Existența ei universală nu se poate explica decât, fie prin *innascenta* ei în noi, *innascentă* datorită unei revelații primordiale divine, fie prin „*putere de raționament*“, considerând rațiunea ca un patrimoniu unanim al genului uman.²

1 Duplessy, *o. c.*, I. I, p. 68 sq.

2 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 60.

Formularea silogistică a argumentului istoric:

- I. *Ideea adevărată și evidentă de Dumnezeu există la toate popoarele pământului, deoarece ea este innăscută.*
- II. *Această idee nu poate fi produsă de puterile omului și nici determinată de ele, în universalitatea sa.*
- III. *Deci, obiectul acestei idei adevărate și evidente trebuie să existe și în realitate, El este Dumnezeu, care a innăscut omului această idee universală.*

Argumentarea este, astfel, deplin doveditoare, ea bazându-se pe evidența ideii de Dumnezeu și pe consecința istorică a acestei evidențe: *universalitatea*.

Nu singură universalitatea este însă, determinantă în tragerea concluziei:

- I. *Tot ce e universal este adevărat.*
- II. *Ideea de Dumnezeu este universală.*
- III. *Deci, ideea de Dumnezeu este adevărată.*

Concluzia aceasta, bazată pe universalitate poate fi numai prezumtivă, ea scade valoarea argumentului, reducându-l la o simplă privire retrospectivă în trecut și o concluzie sintetică istorică a celorlalte argumente. Este neîntemeiată, astfel, acuza, că acest argument s'ar întemeia pe autoritatea universală a popoarelor, care au crezut și, de aceea, este slab și poate fi contestat,¹ fiindcă, formulându-l așa, se admite greșit, la baza sa, ipoteza evoluționistă, că ideea de Dumnezeu este o creație, fie sociologică, fie individuală-psihologică a omului. Este neîntemeiată apoi, și acuza unei simple demonstrări indirecte a celorlalte argumente.²

Observări finale asupra argumentelor antropologice. Argumentele antropologice conturează deplin și definitiv existența personală a lui Dumnezeu, raționată cosmologic, prin argumentele anterioare.

1 Cf. Găina, *Arg. cosm. și teleol.*, p. 35.

2 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 62 sq.; Duplessy, *o. c.*, I. I p. 72, 87,

Microcosmos-ul este cercetat paralel și ne descoperă scopul înspre care se îndreaptă, cât și permanența supremă conducătoare înspre acest scop.

Dumnezeu este *Adevărul absolut, Binele absolut și Frumosul absolut*, înspre care se îndreapă dorințele și aspirațiile umane de totdeauna. Dumnezeu este *ființa atotmorală*, care a rânduit ordinea morală în creație, asigurătoare a unei răsplăți drepte pentru îndeplinitorii ei, cât și a unei pedepse drepte pentru cei ce-o calcă.¹

Alături dovezilor de ordin metafizic și fizic cosmologic, se adaugă *dovezile de ordin psihologic uman*, care se adresează inimei, conștiinței și voinței. Nimic din ceea ce ar ajuta, pentru o ideală dovedire a existenței personale a lui Dumnezeu, deci pentru „o solidă ancorare la țărmul absolutului”,² nu este nesocotit. Totul colaborează armonic, pentru convingerea deplină a tuturor cugetelor și sufletelor, de existența personală, a Aceluia, care poate fi aflat peste tot și poate fi, în mii de feluri, argumentat.³

Concluzie. Considerate în bloc indestructibil, sau considerate în parte, după aptitudinile fiecăruia, scopul argumentelor pentru dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu este de-a convinge mințile de această existență și de-a întări sufletele în ea.⁴

Necesitatea lor este evidentă și multilaterală: și pentru bunul credincios, și pentru necredincios, și pentru apostat. Ele pot fi considerate și de cei ce se află în credință și de cei ce s'au rupt din tulpina harului, prin sumefirea minții. Fiecare își

1 Cf. Schmidt, *Menschheitswege zum Gotterkennen*, p. 23 sqq.

2 I. Savin, *Filosofia și istoria ei*, București, Fund. cult., 1927, p. 48.

3 „Iezuitul și polihistorul Atanasie Kircher († 1680) a enumerat, nici mai mult, nici mai puțin, decât 6561 de argumente pentru existența lui Dumnezeu”. Vezi: Găina, *Arg. cosm. și teleol.*, p. 34. Cf. Savin, *Arg. cosm.*, p. 4.

4 Sau, cum spune Schwetz, în *Theologia fund.*, vol. I, p. 37: „Sive itaque de notione entis perfectissimi meditemur, sive primordia mundi investigemus, sive naturam rerum contemplemur, sive de lege morali nobis iussita cogitemus, sive ordinem moralem expendamus, sive denique universalem generis humani fidem consideremus; ubique Deum optimum maximum invenimus: nullaque est idea rei alicujus a nobis diversae, quae tam prope menti nostrae adiaceat, quam haec ipsa idea Dei”.

va alege, de aceea, calea rațională, cea mai potrivită temperamentului și mentalității sale, și-l va afla cu siguranță, pe cel ce, după vorbele poetului, „stăruiește măreț în micul univers”.¹

Cunoașterea omenească a lui Dumnezeu nu are *stringență matematică*. Ea nu presează asupra conștiințelor. Ea nici nu este deplină și perfectă, după cum am văzut în tot decursul argu-

1 Ștefan Baciș, *Psalm*.

„Din umbra Ta făcutu-s'a lumină
Și din tăcerea Ta cuvântul s'a născut,
Ai dat culoare lumii dintru început,
Așa cum primăvara crește din grădină.

Nimic d'n noi și totul pentru noi,
Tu ai zidit din humă alba arătare,
Și-ai smuls din coasta ei o întrupare:
Era nimic — din unul, fost-au doi.

Te-ai risipit cu dărnicie 'n stele,
Din aura Ta, un strop ai dat și lunii,
De-i cată astăzi înțelepții și nebunii
Amarul cânt, în strofe grele.

Ce știi noi oare? Iată: într'un vers
Cercăm să-ți prindem cercul frunții,
Dar Te topești, așa ca'n ceață munții
Și stăruiești măreț în micul univers”.

O cutremurătoare „*Rugăciune*” înalță același Dumnezeu și poetul Tudor Arghezi. Plină de întrebări existențiale și de sbucium metafizic, ea cuprinde totuși, în ultima strofă, una din cele mai ortodoxe profesuni de credință și mai exacte concluzii apologetice:

De ce stârniși țărâna și viu m'ai zămislit,
Dacă 'nceputului i-ai dat sfârșit
Demain' nte de-aș fi 'nceput?

De când te-ai murdărit pe degete, de lut,
Vremelnic și plâpând tu m'ai făcut.
Pot cere o durată aceluia 'nighebat
Din tină trup și suflet din scuipat?

Torcând mătasea, tu o faci de scamă
Și frumusețea ei se și destramă.
Ai scos din buturugă o vioară
Și-î pui și coarda 'n care va să moară,

mentărilor noastre raționale. Spre obținerea însă, a celei mai sigure și adevărate concepții raționale despre Dumnezeu, a colaborat totul ce poate fi folosit și chemat în ajutorul puterilor omului. A colaborat, astfel, apriorismul direct ontologic, cât și aposteriorismul indirect cauzal al efectelor, a colaborat rațiunea și colaborează și experiența, atât cea internă cât și cea externă, pentru ca icoana analogică și simbolică a lui Dumnezeu, ce ne-o facem noi, să fie cât mai aproape de obiectul ei real.¹

Plesnind în miezul nopții albe, de smarald,
Pe strigătul și zborul în sus cel mai înalt.
Un zbor i-ai dat și șoimului la stele,
Impiedicat în peticele mele.

Tu ai rămas de-a-pururi și viața noastră pierе,
Te mulțumești cu-atâta mângâiere
Că, singur între neguri, ești veșnic; sorocit
Prin mărturia celor ce-au murit.

Vezi argumentarea existenței lui Dumnezeu *prin revelație și prin miracol*, la: Duplessy, *o. c.*, I, I, p. 82 sq.; Boulenger, *o. c.*, p. 60, nota 1; etc., iar *argumentarea ab utili* (din folosul practic adus de religiune individului și societății), la: I. Mihălcescu, *Noțiuni de filosofia religiunii*, ed. IV, București, 1935, p. 62 și: Id., *Teologia luptătoare*, București, Cugetarea, 1941, p. 63.

¹ Apologetul român I. Mihălcescu, respinge cunoașterea apriorică și cea întemeiată pe experiență. Vezi: *Apologetică, sau elemente de filosofia religiunii creștine*. Manual de liceu, ed. II, București, 1930, p. 45; apoi: *Teologia luptătoare*, p. 45.

B. Despre activitatea externă a lui Dumnezeu

Cu ajutorul argumentelor raționale, expuse până aici, am dovedit existența personală a unei ființe supreme — Dumnezeu. Despre această supremă ființă am aflat, rând pe rând, că este prima cauză activă a tuturor celorlalte cauze, că este primul motor imobil al tuturor mișcărilor, schimbărilor și prefacerilor, că este atotînțelept, atotputernic, că este cel ce a armonizat și ordonat toate.

Ca o consecință logică se impune, de aceea, tratarea specială a activității Sale divine, în conformitate cu toate atributele Sale. Lumea, consecința primă și realitatea văzută principală, va forma și cea dintâi preocupare a noastră. Activitatea acestei ființe supreme, dovedită ca existentă, va fi armonizată cu existența reală a lumii. Lumea va fi cercetată și expusă, din punct de vedere creștin, cu privire la originea sa (începutul său existențial) și cu privire la guvernarea sa (modul său existențial).

Vom trata, astfel, activitatea externă a lui Dumnezeu, împărțită în:

Cap. I. *Despre creație.*

Cap. II. *Despre providență.*

CAPITOLUL I

Despre creație

Subt creație, în sens mai larg, se înțelege activitatea externă a lui Dumnezeu, prin care El a creat totul ce există înșuflețit sau neînșuflețit, vizibil sau invizibil.

Din cuprinsul general al acestei definiții (activități), pe noi nu ne va interesa, în cuprinsul acestui capitol, decât crearea lumii vizibile, înșuflețite și neînșuflețite.

După felul cum se dirijează atacurile, acest capitol va fi subîmpărțit în activități creatoare secundare, care, tratate aparte, răspund sistematic tuturor acestor atacuri, luminând în fine și întreg ansamblul creațional.

Creația generală va fi expusă, astfel, în următoarele subdiviziuni:

- § 1. Despre crearea lumii.
- § 2. Despre crearea vieții.
- § 3. Despre crearea speciilor.

§ 1. Despre crearea lumii

A crea este a face ceva din nimic. Prin crearea lumii, înseamnă că Dumnezeu a făcut ceva din nimic, sau a adus ceva la existență, ce mai înainte nu exista sub o altă formă.

Preexistența unei forme haotice, egale cu divinitatea, sau chiar din divinitatea însăși, o susțin dușmanii creației teistice, din nimic.

Așa: hilozoismul antic și materialismul mai nou susțin, că materia este eternă, necesară și independentă de alt principiu. Ea singură își este, deci, cauza activă de existență și organizare.

Starea și formele actuale ale lumii le explică materialismul pe cale de evoluție. Dintre teoriile cosmogonice, cea mai celebră este cea a *nebuloaselor lui Kant-Laplace-Herschel*, despre care noi am amintit acum.¹

¹ Cf. Duilhé de Saint-Projet, *Apologie des Christentums*, übersetzt von K. Braig, Freiburg im Br., 1889, p. 181 sq.

După această teorie, lumea a fost, primordial, într-o stare nebuloasă incandescentă, fără consistență și improprie vieții. În această nebuloasă intervine dintr'odată un fluid oarecare, numit forță, energie, sau electron, care pune în mișcare întreaga masă nebuloasă. Această mișcare ia cu încetul mai multe forme (*centripetală, centrifugală, gravitațională, etc. etc.*) și modifică treptat nebuloasa în sori, astre și planete, fiecare distanțat deosebit de aceeași mișcare și supus aceleiași mișcări.

Contra teoriei cosmogonice materialiste, noi ne-am expus obiecțiunile teistice, la locul său. După aceste obiecțiuni: *materia fiind eternă, ea trebuia să evolueze din etern, iar fluidul energetic trebuia să intervie din etern. Un început al evoluției în timp, ceea ce nu se poate nega, transformă materia din eternă în contingentă și pune întrebarea: Cine este cauza fluidului, sau a mișcării?*¹

O altă teorie cosmogonică materialistă este cea a *coglomeratelor sau meteoriților*, susținută de Zehnder,² Moulton³ și de Arrhenius⁴.

După această teorie, pământul își are originea din lovirea a doi meteoriți, sau din lovirea a două stele fixe. Din cauza lovirii acestor meteoriți s'a produs o mișcare circulară, care s'a continuat și astăzi, cât și un neconținut schimb energetic, etc.⁵

Această teorie ne interesează, în amănunt, mai puțin, întrucât ea nu rezolvă problema începutului lumii, deci nu prezintă o rezolvare creațională. Ea numai transpune această

¹ Asupra altor obiecțiuni tot atât de întemeiate, dar pe care le aduce astronomia și anume în ceea ce privește observarea unei mișcări retrograde la unele planete (Jupiter, Saturn, Uran și Neptun), apoi observarea că orbitele sateliților lui Uran și Neptun sunt foarte înclinate pe planele orbitelor acestor planete, apoi că viteza unuia din sateliții lui Marte depășește viteza de rotație a planetei și, în sfârșit, că temperatura nebuloaselor este scăzută nu ridicată, obiecțiuni care răstoarnă această ipoteză, consultă: E. Abason, *Astronomie*, București, 1936, p. 224 sq., apoi: G. Naneș, *Lecțiuni de astronomie*, București, 1935, p. 178 sq. și: N. Abramescu, *Astronomie*, București, 1939, p. 145 sq.

² *Die Mechanik des Weltalls*, Freiburg, 1897.

³ *Die Entwicklung des Sonnensystems*, Astrophys. Journal 22 (1905), p. 165 sqq.

⁴ *Das Werden des Welten*, II Aufl., Leipzig, 1913.

⁵ Cf. Riem, *Wellenwerden. Eine Kosmogonie*, p. 27 sq.; 37 sq.

problemă într'un timp anterior formării pământului și pe alte planete.

Dualismul susține o substanță materială, alături substanței spirituale divine, așa numita *diarhie platonice*, cu mari proprietăți de existență. Această substanță a fost numai organizată de substanța divină inteligentă. Teza cosmogonică dualistă însă, prin punerea alături a unui alt Dumnezeu, anulează pe Dumnezeul adevărat, fiindcă nimic nu este mai zadarnic decât un alt Dumnezeu, lângă Dumnezeul adevărat, atotputernic și infinit.

Panteismul, la rândul său, susține o *emanație* a lumii din substanța divină, deci o preexistență a materiei. Nici această teorie cosmogonică nu este acceptabilă, deoarece *panteismul* profesează o crasă contradicție între finit și infinit: lumea, astfel, nu poate fi acum mărginită și oarecând să fi fost nemărginită.

În sfârșit, o formă de panteism, mai la modă în zilele noastre, este *panteismul evoluționist*, care susține că Dumnezeu este lumea care evoluează.¹ Această formă de panteism nu este decât materialismul, deghizat altfel, deci suferă aceleași refuzări teistice ca și el.²

Singura teză cosmogonică acceptabilă și necesară, față de celelalte, este *teza cosmogonică teistă*: Dumnezeu a adus la existență lumea, sau a creat-o din nimic, fără vreo preexistență dualistă, materialistă, sau panteistă.³

Contra teoriei cosmogonice teiste se ridică însă obiecțiunea filosofică: „*Ex nihilo nihil fit*”, care susține că: „din nimic (din neant), nu se poate produce nimic”.

„Această afirmație filosofică, zice apologetul A. Boulenger, este adevărată, dacă se înțelege prin ea că neantul nu poate fi o cauză, că, neexistând, el nu poate produce nimic; este apoi,

1 Boulenger, o. c., p. 79.

2 Asupra altor teorii cosmogonice, vezi: Gockel, *Schöpfungsgeschichtliche Theorien*, Köln, 1907.

3 Creația divină este plastic surprinsă de poetul N. Crainic, în poesia sa: „Dimineață de Mai”:

„Și par'că astăzi e întâia dată
Când scute din nimic Dumnezeirea
Plămăda vietii 'n spațiu modelată”.

Din „Darurile pământului”

iar adevărată această afirmație, dacă se presupune un neant absolut și că Dumnezeu nu există, însă este falsă dacă se pretinde că acolo unde n'ar fi nimic, nici nu ar fi posibil să fie ceva”.¹ Ea nu stă în contradicție cu atotputernicia lui Dumnezeu, capabilă a crea ceva cu totul nou, acolo unde nu era decât neant. Cauza primă activă nu poate fi asemenea cauzelor secundare, care nu pot produce nimic nou, deci nu pot crea decât forme nouă, substanțe nicidecum, deoarece cauza primă nu acționează la fel cauzelor secundare, așa cum crede materialismul, ci acționează unic și divin: creând lumea, deci și cauzele secundare din nimic.²

Sensul teistic al noțiunii „nimic” clarifică pe deplin și sensul întregii creații teistice.

„Dumnezeu a creat lumea din nimic. Aceasta înseamnă, evident, că n'a făcut-o din materia preexistentă, sau din ființa proprie, ci i-a dat, atotputernic, atât ființa cât și forma. Întău a produs materia informă și nepregătită, modelând-o, apoi treptat, în șase zile și anume, plămădind mai întâu speciile inferioare și mai imperfecte și apoi cele mai perfecte și mai complicate până la om, centrul lumii și coroana creaturilor”.³

Concepția creștină despre crearea lumii admite, astfel, o dezvoltare gradată, sau o evoluție dela inferior și dela imperfect la perfect, însă numai în cadrul revelației divine.⁴

Modul acestei creații este strict revelațional: el se efectuează după cosmogonia biblică mosaică și în timp de șase zile. Începutul lumii consumă cu începutul timpului. Spațiul cosmic și timpul cosmic sunt, ambele, noțiuni contingente și în corelație. Ambele aceste noțiuni depind de atotputernicia lui

1 Boulenger, o. c., p. 80.

2 Cf. W. Waagen, *Das Schöpfungsproblem*, II Aufl., Münster, 1899, p. 3. Consultă și: I. Mihalcescu, *Cosmologiile popoarelor civilizate din vechime, cosmogonia biblică și cosmogonia științifică modernă*, Pitești, 1907, p. 13 sqq.; 26 sq.

3 H. Andriusos, *Dogmatica bisericii ortodoxe răsăritene*, trad. de D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 104. Vezi și: J. Bumüller, *Die Krone der Schöpfung*, München, 1950, p. 13, 74.

4 În felul acesta se rezolvă și nedumeririle lui Nolke, expuse în: *Das Problem der Entwicklung unseres Planetensystems*, Berlin, 1919, p. 15 sqq.; 34 sqq.; 150 sqq.; W. Waagen, *Das Schöpfungsproblem*, p. 13 sqq.

Dumnezeu, care, fără un impuls exterior, sau o necesitate interioară, le-a creat din nimic, aducându-le la ființă.¹

Pentru armonizarea creației cu cele șase zile (*hexaemeron*) însă, socotite un timp prea scurt pentru imensa spațialitate cosmică, oamenii de știință profană și teologică au căutat o conciliere între datele revelaționale scripturistice și datele profane științifice. Știința susține adică, că creația, spre a fi efectuită, în forma ei actuală, are nevoie de milioane de ani, despărțiți în 6 ere, sau perioade temporale: 1. *era azoică*; 2. *era paleozoică*; 3. *era mezozoică* și 4. *era kenozoică*, care cuprinde 5. *era terțiară* și 6. *era cvaternară*.²

Una dintre teoriile de conciliațiune, cea a *concordanței* (*concordismul* sau *periodismul*), susține atunci, că cele șase zile corespund celor șase perioade.³ Această teorie însă, presupune o continuare a erelor, deci și a zilelor, lucru imposibil, și exclude odihna din ziua a șaptea. Chiar dacă s'ar prevedea și odihna, ea nu poate dura, în linia aceasta de conciliațiune, decât un period și acivitatea lui Dumnezeu trebuie să înceapă din nou.⁴

Altă teorie de conciliațiune, a *restituirii*, susține o distrugere a lumii, create acum, de diavol și o refacere a sa de către Dumnezeu, în șase zile. Așa s'ar explica straturile de pământ ale diferitelor ere, cu așa de deosebite viețuitoare.⁵ Această teorie susține însă, două creații și dă diavolului (principiului rău) puteri egale în planul creațional, admitând și pe viitor posibilitatea unei noi surprize, ceea ce este exclus.

Altă teorie, în sfârșit, a *deluviului*, susține că lumea veche a fost nimicită de Dumnezeu prin deluvii și a fost refăcută ulterior. Dar, deluviul nu se poate susține, că a cuprins toată suprafața pământului și nici că a stârpit toată umanitatea.

1 Cf. G. Florovsky, art. *L'idée de la création dans la philosophie chrétienne* în Logos, Nr. 1, București, 1928, pp. 9, 14.

2 Despre fiecare eră în parte, vezi la: Schill, *Prinzipienlehre*, p. 37 sqq.

3 Cf. Th. Specht, *Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentalthologie*, II Aufl., besg. von L. Bauer, Regensburg, 1924, p. 139 sq.

4 Cf. A. Kluge, *Die Sabbatruhe Gottes und ihre Bedeutung für Welt und Wissenschaft*, Breslau, 1912, p. 43 sq.

5 Cf. Specht, o. c., p. 138.

Scriptura nu a învățat nicicând *universalitatea absolută a deluviului*,¹ ci doar cea *relativă*, cuprinzând numai pământul locuit și numai rasa lui Set. În felul acesta se răspunde și obiecțiunilor, care spun că nu există pe pământ atâta apă, încât să-i acopere toată suprafața și să se ridice până la înălțimile cele mai mari ale munților (8000 metri), cât și constatărilor geologice, că în *masivul Auvergne*, din Franța, există cenușă și tuf vulcanic, provenind cu mult înainte de apariția omului.²

Teoriile de conciliațiune nu fac decât să vicieze concepția creștină despre creație, care, în *forma revelațională*, este cea mai expresivă și singura adevărată redare cosmogonică.³

§ 2. Despre crearea vieții

Fenomenul vieții nu este cuprins în crearea materială a lumii. La început, este creată numai lumea materială singură, fără ca ea să cuprindă vreo manifestare vie în ea. Creația materială a lumii este anterioară și servește ca locaș pentru primirea vieții.⁴

Cu această afirmație creștină sunt de acord și toți oamenii de știință profană: A fost un timp, când viața nu a existat pe pământ.

Asupra originii acestei vieți pe pământ însă, încep disensiunile între oamenii de știință teologică și cei de știință profană.

După *ipoteza creștină creațională*, primele manifestări de viață pe pământ se datoresc lui Dumnezeu, care crează, astfel, primele viețuitoare pe pământ. Din materia cosmică creată,

1 Cf. Specht o. c., p. 171. Consultă asupra *universalității deluviului*: P. Schanz, *Die Universalität der Sintflut*, in Tüb. Theol. Quartalschrift, 77, 1895, p. 1—49.

2 Boulenger, o. c., p. 482.

3 Asupra creației universului mai consultă studiile lui: T. Gherasimescu, *Creația universului din punct de vedere filosofic și biblic*, vol. I, Partea I—III, Roman, 1930—1931; *Idei nouă despre facerea lumii și raportul lor față de cele vechi*, Bălți, ?; *Facerea lumii și filosofii naturaliști și materialști*, ibid.; *Ce spun despre fac. lumii filos. supranaturalști ?* ibid.; etc. etc.

4 Cf. S. Killermann, *Über Wesen und Ursprung des Lebens*, Regensburg, 1923, p. 6 sq.

✓ Dumnezeu închipuește primele ființe vii. Materia este organizată în modul cel mai ideal posibil și primește cea mai de preț comară în ea: *elixirul vieții*, sub care ea se va manifesta propriu și aparte imensei mase a materiei neînsuflețite.¹

✓ Creația acestor ființe viețuitoare aparține *direct* lui Dumnezeu; El însuși este cel ce crează viața, oferindu-i, atotputernic, și condițiile de manifestare a sa. Nicidecum însă, în mod *indirect*, prin germeni puși în materia improprie vieții, până la nașterea unor condiții favorabile, deoarece în tot acest timp de vitregie pentru viața viitoare nu s'ar fi putut menține nici respectivii germeni, depuși în materia incandescentă și improprie vieții.²

Dumnezeu însuși, a creat direct locaș pentru viață, a creat condiții favorabile vieții și a creat, în sfârșit, viața pe pământul nou.

✓ Materialismul nu consună cu gândirea creștină asupra originii vieții.

✓ El susține această origine, fie *autohtonă*, pe pământ, datorită *generației spontanee*, fie *streină* de pământ, dar datorită *transportului interplanetar, prin meteoriți*.

✓ Intrucât ipoteza materialistă a transportului interplanetar al vieții pe pământ prin meteoriți nu face decât să transpună originea vieții pe o altă planetă, fără a conta ca o rezolvare a problemei, în cele ce urmează nu ne vom ocupa decât de ipoteza originii vieții prin generația spontană.³

Generația spontană (generatio aequivoca, spontanea, origi-

1 E. Dennert, *Es werde! Ein Bild der Schöpfung*, Halle a. S., 1922, p. 15.

2 Modul indirect este susținut de: I. Ude, *Die Erschaffung der Welt*, Kevelaer, 1910, p. 92.

3 Asupra fenomenului vieții pe alte planete, consultă interesantele expuneri ale lui: Pohle, *Die Sternennwelten und ihre Bewohner*, Köln, 1922. Ultimele descoperiri astronomice spulberă însă și acest vis. Niciuna dintre planetele care se învârtesc în jurul soarelui nu are o atmosferă asemănătoare cu a pământului — și prin urmare niciuna nu e locuită și nici nu poate fi locuită de ființe asemănătoare omului. Începând cu Mercur și sfârșind cu Pluto, planetele sistemului solar sunt corpuri cerești fără viață. Analiza spectrală, făcută cu aparatele nimer de sensibile de care dispun astăzi marile observatoare, ne poate spune pas cu pas care este starea fiecărei planete. Exemplificări vezi la: *Noutăți astronomice*, în Ziarul științelor și al călătoriilor, An. LV, Nr. 24 din 10 Iunie 1941, p. 370.

naria) sau *eterogenia* (dela grecul *heteros* — altul și *genos* — rasă) susține nașterea vieții printr'o simplă întâmplare, datorită condițiilor favorabile de temperatură și de împreunare a materiilor anorganice, fără preexistența unor germeni vii. Totul ce a determinat nașterea vieții este întâmplarea, care a creat condiții prielnice acestei nașteri, cât și jocul orb al activităților fizico-chimice ale materiei.¹

Această ipoteză, departe de-a fi nouă, este aflată în germine chiar la *filosoful Aristotel*, care considera lumea un imens depozit de suflete și vieți, capabile a da naștere unor ființe nouă; la *fel poetul Virgil*, care descrie nașterea unor albine din coapsele unui taur mort, iar *Lucrețiu*, crede că se nasc diferite animale din pământul ud de ploii și încălzit de soare.²

Augustin și teologia scolastică, reprezentată mai ales prin *Albert cel Mare*, au susținut o creație prin Dumnezeu, însă în mod indirect. Dumnezeu, adică, a depus, la începutul creației, germeni vieții în pământ, care mai apoi, datorită condițiilor favorabile, s'au născut la viață.

La modă însă, ajunge ipoteza generației spontanee abia pela mijlocul veacului al XIX-lea. Corifeii materialismului: *Haeckel, Buchner, K. Vogt*, etc., după ce au exclus din creația materială pe Dumnezeu, îl exclud și din creația vieții.³ După ei, viața este un produs al materiei. Materia singură, organizată de întâmplare, ajunge în condiții favorabile fizico-chimice vieții, care se produce spontan. Mult timp această credință stăpâni toată lumea veacului al XIX-lea și cea a începutului celui de-al XX-lea, până când știința adevărată descopere că susținerile materialiste sunt false.⁴

Savantul *Pasteur* demonstrează clar, printr'o serie de experiențe (1859—1865), că viața nu poate fi produsă de materie. Ca

1 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 81; Riem, *o. c.*, p. 83 sq.; Specht, *o. c.*, p. 148 sq.

2 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 81.

3 Cf. E. Dennert, *Ist Gott tot? Gott—Welt—Mensch: Drei Kernfragen der Weltanschauung naturwissenschaftlich beleuchtet*, VI Aufl., Halle a. S., 1922, p. 13 sqq.; 26 sqq.; 52 sq.

4 Cf. Guibert et Chinchole, *Les origines*, VIII éd., Paris, Letouzey, 1928, p. 200 sq.

ripostă savantului *Pouchet*, care pretindea că în aer nu se află germeni vii și că el a obținut viața dintr-o materie în putrefacție, savantul Pasteur demonstrează, că în aer se află *microbi* — mici corpuscule vii invizibile —, că acești microbi au produs viața în experiențele sav. *Pouchet*, că, în sfârșit, dacă acești microbi sunt eliminați din aer, viața nu se mai produce.

În fața acestor luminoase demonstrații ale adevăratei științe, materialismul nu închină steagul. El susține că microbii încă nu sunt ființele cele mai inferioare, ci se află altele mai rudimentare. Astfel, în 1868, savantul materialist *Haeckel* descoperă, după părerea lui, *monera primitivă*, „un soi de materie gelatinoasă, asemănătoare unei *protoplasme primitive*”.¹

Triumful materialismului era deplin. *Monera* aceasta primitivă fu denumită de sav. *Huxley*, în onoarea lui *Haeckel*: „*Bathybius Haeckeli*” și fu decretată ca „*venerabila mamă a umanității*”.² Viitorul însă spulberă și aceste iluzii nouă materialiste. Ceea ce fu crezut ca prima moneră vie, se dovedi a fi „un simplu amestec de mucozități, datorit unor bureți, sau unor zoophyte speciale, în stare de iritație” (*Milne-Edwards*). Dar, chiar în cazul unei monere, cu toate proprietățile vieții, mai lipsea dovada, imposibilă de adus, a originii sale prin generația spontană.³

Învins definitiv pe terenul speculațiilor biologice, materialismul se refugie atunci în domeniul fizico-chimical. Savanții materialiști încercară, rând pe rând, să împreune diferite elemente anorganice, în condiții optime, pentru a crea viața artificială, așa după cum s'a reușit a se crea în laboratorii diferitele alcooluri, zahărul sintetic, etc. etc.⁴

Cel ce a crezut, pentru prima dată, în 1905, că a reușit să producă organisme vii, cu ajutorul radium-ului, a fost fizicianul englez *J. Burke*. El le numi pe aceste viețuitoare rudimentare *radiobe*. Experiențele sale, care constau din acționarea bromurei

1 Cf. Boulenger, o. c., p. 83; Riem, o. c., p. 55; Guibert et Chinchole, o. c., p. 204 sqq.

2 Cf. Boulenger, ibid.; Consultă și: L. Vialleton, *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste*, Paris, 1929, p. 3 sqq.; 45 sqq.

3 Cf. Boulenger, o. c., p. 83; Guibert et Chinchole, o. c., p. 225—231.

4 Cf. Killermann, o. c., p. 28 sqq.

de radium asupra unui amestec de substanțe organice, necesare vieții, s'au constatat însă, că nu au drept rezultat al lor viața, ci că produc doar o simplă efervescență, iar ceea ce se ținea drept organisme vii obținute, nu erau decât niște simple baloane gazoase.

Cercetările însă nu încetară, curând, nici pe acest teren. În imediată apropiere experiențelor fizicianului englez *J. Burke*, un alt savant medic *M. Stéphane* comunică, în 1906, că a descoperit „celule vii artificiale, care pot îndeplini multe din funcțiunile vieții”. În scopul acesta, savantul francez depunea „granule de sulfat de cupru pe o gelatină formată din ferrocianură de potasiu”. Aceste granule, imediat ce erau depuse, începeau să se umple și să crească. Dar, și această nouă descoperire se dovedi în curând drept iluzie zadarnică, întrucât creșterea granulelor de sulfat de cupru se datora unui simplu fenomen de osmoză.

Toate încercările experimentale de a crea viața nu au dat decât cel mai lamentabil eșec. Între lumea anorganică și cea organică s'a dovedit a exista un fenomen, independent de puterile raționale ale omului, cât și de puterile materiei, care pune barieră de netrecut între cele două lumi — *viața*.

„Manifestările vitale, afirmă savantul profesor de fiziologie animală *N. Cosmovici*, sunt probleme extrem de delicate și greu de explicat. Cunoștințele noastre fizico-chimice ne sunt de mare folos, dar totuși insuficiente pentru a reduce viața — așa cum vor unii — numai la fenomene fizico-chimice”.¹

Pentru toate aceste experimente fizico-chimice rămâne valabil adevărul axiomatic al savantului Pasteur: „*omne vivum ex ovo (ab alio)*”, sau „*omnis celula ex celula*”. La atât se reduc toate încercările savanților de-a explica originea vieții.

Principiul vieții nu se poate să fi existat în forțele naturii, nici să se fi născut spontan. El a fost creat de o ființă supremă, numită Dumnezeu, care este în afara forțelor mecanice ale naturii, sau ale materiei. Spontaneitatea creștină a vieții este de origine divină. La originea spontană a vieții stă atotputernicia lui Dumnezeu. Soluția aceasta ultimă

1 Problema vieții, în Conferința, An. V, Nr. 11, Octombrie 1941, p. 16.

clarifică și împacă definitiv toate ipotezele savante referitoare la originea vieții.¹

§ 3. Despre crearea speciilor

Dar, dacă fenomenul viață este universal și manifestările sale sunt uniforme, formele materiale de conținere ale acestui fenomen — *corpurile* — sunt multiforme și deosebite întreolaltă.

Această varietate a formelor corporale precizează specii distincte și felurite. Atât în *faună*, cât și în *floră*, cele două ordine mari de viață de pe pământ, există o bogăție mare de specii, care pleacă dela viețuitoarea cea mai rudimentară unicelulară, fie algă, fie infuzor, și se urcă, pe o scară înaltă de specii, până la cele mai superioare viețuitoare pluricelulare: mamiferele, sau magnificele conifere.

Așa după cum însă, fenomenul viață și-a cerut o rezolvare autoritară a sa, atunci când a fost vorba de proveniența sa, tot așa și față de varietatea formelor de manifestare corporală a sa — *speciile* — se ridică întrebări cu privire la origine, care se cer rezolvate.

În linia rezolvărilor anterioare, și referitor la originea speciilor, se precizează două ipoteze. Una, *ipoteza fixistă*, merge în linia de rezolvare creștină creațională și susține că speciile au fost create de Dumnezeu, în forma lor actuală. Caracteristica principală a acestor specii este *fixismul*, adică ele sunt stabile, fără a se putea modifica în alte specii, sau a se combina cu ele. Dumnezeu le-a produs pe toate, unele distincte de altele, prin tot atâtea acte divine speciale. Această ipoteză este profesată de naturaliști de mare valoare, ca: Linné, Cuvier, De Quatrefages, Flourens, Agassiz, etc. Alta, *ipoteza evoluționistă*, merge în linia de rezolvare materialistă și susține că totul ce e materie, viață, gândire, suferă, și este într-o neconținută prefacere, cuprinzând schimbare progresivă, depreciere regresivă

¹ Cf. Dennert, *Es werde!* p. 20 sqq.

și dispariție, într'un cuvânt: totul se află într-o neconținută evoluție.¹

Aplicată la varietatea speciilor, evoluția le explică pe cale de naștere mecanicistă progresivă, una din alta, dela inferior la superior, dela monocelular la pluricelular, și ia numele de *transformism*. Părinte e transformismului este Lamarck (1744—1829). După el, speciile variază, datorită unor factori transformiști universali, în număr de trei, *ereditatea, timpul și locul*: Ereditatea, cu ajutorul căreia moștenesc calitățile părinților; timpul, de lungimea căruia depind prefacerile speciilor și locul, care influențează cu lumina, temperatura, climatul și hrana asupra acestor prefaceri.² Acest sistem complicat transformist, întrucât aparține lui Lamarck, se numește *lamarckism*.

După Darwin (1809—1882), un alt mare savant transformist, un alt factor, cu totul deosebit de cei ai lui Lamarck, influențează continua prefacere a speciilor. Acest factor este *selecțiunea naturală*, datorită căreia în natură există o concurență vitală pentru viață (*struggle for life*) între indivizi și specii. În urma acestei continue lupte, în care intră ca factori determinanți secundari: *lupta pentru existență și selecțiunea sexuală*, rezultă transformări radicale, în formarea speciilor viitoare. Acest al doilea sistem complicat transformist, întrucât aparține lui Darwin, se numește *darwinism*.³

Pentru susținerea acestor ipoteze, transformiștii recurg la o serie de argumente, oferite de trecutul omenirii, cât și de prezent, care atestă, după ei, cu toată evidența, descendența speciilor actuale din altele, cât și originea simiană a omului, pe cale de transformare, din maimuță.⁴

¹ A. Fleischmann, *Die Deszendenztheorie*, Leipzig, 1901, p. 6 sq.; 93, etc.; Cf. Vialleton, *o. c.*, p. 15 sqq.

² Cf. K. Schneider, *Die Grundgesetze des Deszendenztheorie*, Freiburg, 1910, p. 16.

³ Asupra darwinismului și principiilor sale transformiste, consultă: J. Diebolder, *Darwins Grundprinzipie der Abstammungslehre*, Freiburg, 1891, p. 6 sqq.; O. Hamann, *Entwicklungslehre und Darwinismus*, Jena, 1892, p. 26 sqq.; A. Michelitsch, *Haeckelismus und Darwinismus*, Graz, 1900, p. 15 sq., etc.; H. P. Baum, *Darwinismus und Entwicklungstheorie*, Regensburg, 1909, p. 40 sqq.

⁴ Consultă: K. Hasert, *Eine Hypothese über die Entwicklung des Menschen*, Graz, 1917.

Paleontologia, astfel, spun ei, le oferă dovezi indiscutabile, după care se constată, că între speciile actuale și cele aflate, ca fosile, în straturile pământului este o mare deosebire, că speciile au apărut, cronologic, unde după altele, că, în sfârșit, multe din ele, inferioare, au dispărut în lupta, tot mai grea, pentru existență.¹

Dar, nu numai paleontologia, știința trecutului ființelor viitoare, ne oferă atât de prețioase dovezi, ci și cele ale timpului prezent: *biologia* și *anatomia*, care studiază viața și formele în care ea se manifestă — trupurile — aduc tot așa de prețioase dovezi în favoarea transformismului. Aceste dovezi, după transformiști, sunt asemănările mari între organele diferitelor specii: sistemele nervoase, de nutriție, etc., prezența organelor rudimentare la unele dintre animale, care nu mai au nevoie de ele și nu le folosesc: dinții foetali dela balenă, lobii pulmonari dela șarpe, etc.² Nu numai atât însă, ci există, după transformiști, o adevărată privire retrospectivă a istoriei transformării în *embriologie*. Embrionul, adică, repetă, în decursul creșterii lui, întreaga istorie a dezvoltării speciei, cu alte cuvinte: „ontogeneza (dezvoltarea embrionară individuală) repetă filogeneza (dezvoltarea speciei)“.

Argumentele invocate de transformism, în favoarea sa, nu au bază serioasă științifică, nici în trecut și nici în prezent,³ iar transformările, mult susținute, nu au fost niciodată așa de mari, pentru a forma specii nouă, ci ele au izbutit a forma cel mult rase între specii.⁴

Paleontologia, astfel, deși oferă fosile de specii deosebite întreolaltă, nu ne prezintă specii de tranziție, sau tipuri inter-

1 Cf. W. Waagen, *Die Entwicklungslehre und die Tatsachen der Paläontologie*, München, 1909, p. 5 sq.; 19 sq.; K. Diener, *Paläontologie und Abstammungslehre*, Leipzig, 1910, p. 12 sq.; D. Papadopol, *Transformism și evoluționism*, în *Istoria filosofiei moderne*, — Omagiu lui I. Petrovici, — vol. III, București, 1938, p. 2—29.

2 Cf. E. Wasmann, *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, II Aufl., Freiburg, 1904, p. 18; 286 sqq.

3 E. Dennert, *Vom Sterbelager des Darwinismus*, Stuttgart, 1905, p. 19 sqq.; 32 sqq.; 120.

4 Cf. Boulenger, o. c., p. 88.

mediare, care să ateste, în mod evident, un strămoș comun. Speciile apar apoi, peste tot, într'un mod brusc, iar nu treptat, ceea ce iar se opune ipotezei transformiste.¹ Selecțiunea naturală, apoi, nu numai odată scapă, de sub rigorile ei, ființele gingașe și slabe, care nu-și mai pot, astfel, explica victoria, în lupta crâncenă pentru viață.

După cum vom demonstra ulterior, paleontologia nu cunoaște niciun strămoș comun al speciilor, eo ipso: al omului. Nici biologia și anatomia nu ne oferă așa de necontrolabile asemănări între specii.² Din contră, între specii există o barieră, ce nu a fost încă niciodată trecută, infecunditatea, după care indivizii de sex opus și de specie diferită nu se pot împreuna.³ În sfârșit, organele rudimentare și ontogeneza s'au dovedit a fi artificii, fără importanță, în existența multiformă a speciilor.⁴ „Greșeala cea mare a darwinismului, spune F. Betlex, este tăgăduirea totală a individualității sfinte, ca condiție fundamentală și ca principala columnă pe care se bazează creațiunea“.⁵

Speciile nu pot fi, astfel, explicate, în originea și existența lor, decât prin ipoteza creațională fixistă. Dumnezeu, cel atot-înțelept și atotputernic, este și creatorul minunatelor forme, în care și-a aflat locaș viața — speciile —, pe care le păstrează pe deplin distincte, pentru îndeplinirea planului său iconic.⁶

1 Cf. K. Diener, *Paläontologie und Abstammungslehre*, p. 26 sqq.

2 Asupra speciei sistematice și asupra speciei naturale, vezi: R. de Sinéty, art. *Transformisme*, în *Dict. apol. de la f. cath.*, t. IV., col. 1804.

3 *Ib.*, col. 1803.

4 Cf. E. Wasmann, *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, pp 15 sq.; 30 sqq.; 200 sq.; 296 sqq.

5 *Creștinismul și studiul naturii*, trad. de I. Neșoiță și N. Donos, București, Pavel Suru, 1923, p. 139.

6 Cf. Specht, o. c., p. 151. Adevărata știință biologică face, după lupte centenare, deosebire distinctă între termenii: *transformism* și *evoluție*. Din noțiunea evoluție este înlăturată „nota mecanică“ și introdusă mâna lui Dumnezeu, care „conduce întreg procesul dezvoltării către un anumit scop“. Termenul „trans-

CAPITOLUL II

Despre providență

Providența (dela lat. *providere*)¹ se numește activitatea externă, reală și continuă a lui Dumnezeu, prin care El conservă lumea întru existența și viața ei și o guvernează, conducând-o și conlucrând cu ea, pentru atingerea scopului ce și-l-a propus în planul Său iconomic.²

În noțiunea aceasta generală se cuprind cele trei acțiuni speciale providențiale, pe care le îndeplinește Dumnezeu față de lumea creată: a) acțiunea conlucrării, b) acțiunea conservării și c) acțiunea guvernării.

Datorită lor, Dumnezeu conservă lumea în ființa ei contingentă și în existența sa temporală, ferind-o de nimicnicie; conlucră cu omul pentru mântuirea sa și guvernează totul, cu infinită înțelepciune, spre sfârșitul universal propus.

Providența are o mulțime de dușmani, care îi neagă reali-

formism" este condamnat ca „o eroare și o iluzie științifică”. Cf. V. Coman, art. *Creație, evoluție și transformism*, pp. 345, 347. Criza teoriei darwiniste-transformiste este observată chiar de adepții și susținătorii ei. Consultă: A. Labbé, *Le conflit transformiste*, Paris, 1937, pp. 2 seq.; 35 seq.

Apologetul I. G. Saen, plecând dela premisa, că: „creația trebuie să înceapă cu un act de creație” (*Arg. cosm.*, p. 135), susține că, deși intrasiguranță față de evoluția mecanică, concepția creștină este favorabilă unei concepții evoluționiste spirituale a lumii. Această evoluție exclude factorii materiei și i aprobă pe cei spirituali (*Ib.*, p. 189). Această teză apologetică, susținută magistral (*Ib.*, pp. 126—182), armonizează ideal pozițiile autoritare ale fixismului dogmatic cu pozițiile elastice ale evoluționismului creștin, nu eretic-mecanic.

1 În grec. *ἀγορεύω* (Platon); în lat. *providentia* (Cicero).

2 Înainte de-a fi o dogmă de credință creștină, realitatea providenței era o învățătură a oricărei filosofii spiritualiste. Ideea unui Dumnezeu mincinos — sau a mai multor Dumnezei mincinoși — care se desinteresează de lume, a putut preocupa creșterea câterea epicurei, ea n'a fost niciodată populară. Consentimentul moral unanim al genului uman conchide dela existența unui Dumnezeu unic — sau simplu dela existența unui Dumnezeu suprem — la existența providenței. Dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu este, astfel, organic legată de ex-punerea activității Sale externe. În aceasta se cuprinde și justificarea și necesitatea tratării acestei chestiuni în cuprinsul Teologiei fundamentale. Cf. A. d'Alès, art. *Providence*, în *Dict. apol. de la f. cath.*, t. IV, Paris, 1922, col. 433.

tatea. Dintre cei vechi, mai cunoscuți sunt: *Aristotel*, care susține că o ființă perfectă nu se poate cobori, până a se ocupa de imperfecțiunile din lume; apoi *gnosticii* și *maniheii*, care susțineau fatalismul, adică: lumea ar fi condusă de legi inexorabile, care refuză intervenția unui Dumnezeu, sau posibilitatea unei libertăți a voii omenești și, în sfârșit, *pelagianii*, care au contestat providența, din cauza libertății voii omenești, care, în cazul existenței reale a providenței, ar fi desridicată.

Dintre dușmanii noi ai providenței, mai cunoscuți sunt: *deistii*, care susțin că Dumnezeu, după ce a creat lumea, a lăsat-o în părăsire; *predestinașianismul protestant*, care învață că unii sunt aprobați, alții reprobați, fără scăpare și puțință de schimbare a decretului din etern al lui Dumnezeu, — conlucrarea lui Dumnezeu cu creaturile este, astfel, dusă până la desființarea libertății lor —; *pesimismul*, care învață că în lume totul este esențial rău și *raționalistii*, care neagă providența specială, susținând că lumea se conduce după legile sale proprii.

Contra tuturor acestor rătăcirii, referitoare la realitatea providenței divine, se opun o serie de dovezi, care atestă, cu toată evidența, existența reală a acestei activități externe divine, cât și modul în care ea se efectulează, în continuarea celeilalte activități divine externe, cea creațională.

Așa, însăși natura contingentă a lucrurilor impune cu necesitate nu numai existența unui Creator, dar și existența unei providențe din partea acestui Creator, datorită căreia acesta le menține în ființă. Contra acestui fapt nu se opune atotputernicia și atotînțelepciunea divină, care poate lucra înțelept cu în-treaga creație.

În sprijinul providenței se pot invoca însă, nu numai aceste dovezi apriorice, ci o întreagă bogăție de dovezi aposteriorice, obținute pe baza principiului causal. Toate raționamentele invocate în scopul dovedirii existenței personale a lui Dumnezeu, pot fi folosite și în scopul demonstrării acțiunii lui externe providențiale. Nomologicitatea și teleologicitatea atestă, astfel, existența unui Creator providențial, care guvernează, în ordine și în armonie, creatura; ordinea morală atestă acțiunea providențială a acestui Creator și peste sufletele omenești; dovezile psihologice atestă, în sfârșit, realitatea și influența

providențială a B'nelui, Adevărului și Frumosului absolut asupra umanității.

Și argumentarea istorică ne poate oferi dovezi incontestabile pentru existența unei providențe în tot trecutul omenirii, întrucât peste tot și fiecare popor nu numai că a crezut în existența unui Dumnezeu, ori a mai multora, dar a socotit această credință prețioasă și a păstrat-o, împreună cu fel de fel de practici invocatoare și adoratoare.

Realitatea providenței în întreaga creație este, deci, un fapt posibil și indiscutabil în existența sa. Providența se exercită, fie *general* — providența generală — asupra întregii creații, fie *special* — providența specială — asupra fiecărei creaturi în parte. Planul providențial special intră armonic în planul providențial general, completându-se întreolaltă, creația este condusă, astfel, pe o dublă și sigură cale înspre scopul său. Ea se îndeplinește, fie conform unor legi generale, de ordin fizic și moral, fie prin intervențiuni particulare, dela caz la caz, extraordinare.

În virtutea legilor de ordin fizic, aceleași cauze secundare atrag după e'e mereu aceleași efecte, care, astfel, imprimă întregii creații timbrul general al armoniei și ordinii;¹ în ceea ce privește legile de ordin moral, în virtutea lor domnește ordinea și armonia providențială și'n domeniul moral. Defecțiunile inerente ale creației contingente sunt, în sfârșit, remediate pe cale autentică și directă providențială, când intervine însuși Dumnezeu, prin minuni, profeții, daruri harismatice, etc. etc.

Creația este, astfel, ideal condusă spre scopurile sale; nimic din ceea ce ar putea fi un punct vulnerabil pentru atacurile dușmane, nu există în planul acesta extern de activitate providențială divină. Dumnezeu a creat și a prevăzut creația cu legi de conducere și modalități de înfăptuire, care atestă neconținut în lume puterea și înțelepciunea Sa.²

¹ Dumnezeu conduce lumea direct, nu prin intermediarul cauzelor secundare. O concluzie intermediară, de soiul acesta, ar consuna cu un semideism mascat. Vezi: Duplessy, o. c., I. I, p. 134 sq.

² Asupra providenței, cu privire la om, are frumoase precizări apologetul I. Savin, Creștinismul și gândirea contemporană, p. 23 sq.: „Omul este în per-

§ 1. Problema răului

Dintre obiecțiunile, ce se ridică contra realității providenței în lume, cea mai de seamă este aceea ce se bazează pe fenomenul răului.

Răul, adică, ar exista în lume, contrazicând, prin existența sa, nefastă pentru creatură, atât atolputerniciea lui Dumnezeu, care-l lasă liber în exercițiul său, cât și atobunătății Sale, după care Dumnezeu nu l-ar putea suferi în acest exercițiu. Intrusiunea răului în lume, fără voia lui Dumnezeu, desființează activitatea providențială a lui Dumnezeu, sau o reduce la o luptă neconținută și disperată, între eternele două principii: binele și răul.

Dintre multele forme, sub care ar exista răul, în considerație vom lua cele trei forme principale, sub care se generalizează toate acțiunile, cât și toate efectele persistente ale răului: 1. Răul metafizic; 2. Răul fizic și 3. Răul moral.

Răul metafizic cuprinde în sine imperfecțiunile creației însăși. Lumea este esențial rea, după pesimiști, și mai bine nu ar fi existat.¹ Viața, de aceea, este o nenorocire, aici pe pământ și ar fi mai preferabilă moartea. În sensul acesta, marele pesimist A. Schopenhauer preconizează renunțarea la voința de-a trăi și, drept consecință, susține sinuciderea individuală, iar E. Hartmann, socotind lumea întreagă un rezultat al științei absolute a inconștientului, susține sinuciderea cosmică, care numai ea singură poate pune capăt răului și suferinței.²

Răul metafizic ar fi, astfel, la însăși baza creației; el există

manenta grijă a divinității. Renăscut, prin opera Intrupării, Patimii și Învierii, omul este în permanent contact cu Dumnezeu, opera grației suprapunându-se mereu și covârșindu-o pe cea a creației...

Lumea toată, dela infimul atom și până la infinitul univers, este pentru om și toată opera creației nu este altceva decât desfășurarea unui plan conceput după vrerea divinității, dar pentru destinele umanității.

¹ După optimiștii absoluți (Malebranche, Leibniz, etc.), lumea este esențial bună, iar după optimiștii relativi (Anselm, Thoma d'Aquino, Bossuet, Fenelon, etc.) în lume este o alternanță de bine și rău.

² Cf. L. Jonvin, Le pessimisme, Paris, 1892, p. 12 sq.; 42 sqq. Și filosofia tânără românească înregistrează astfel de atitudini. Un dezolant exemplu de

în însăși esența lumii, contrar și dăunător; timbrul său este astfel, universal.

Răul metafizic se bazează pe însăși defectele inerente ale creației; a te răscula contra acestui rău înseamnă a te răscula contra creației și a o imputa lui Dumnezeu. Creația este contingentă, afirmația aceasta nu cere dovedire aparte, atât de evidentă este; în creația contingentă trebuie să existe într-o proporție oarecare imperfecția și răul, altfel creația ar trebui să fie atotperfectă și absolută. Numai atunci răul ar fi fost izgonit, dela început și definitiv, din lume.

Răul metafizic nu întrece binele metafizic al creației; însăși creația nu este un eșec al Divinității, sau o învingere a puterilor divine de către cele ale imperfecției și răului, care ar predomina.

Dumnezeu a creat lumea contingentă și imperfectă; a te ridica contra contingenței înseamnă a te ridica contra planurilor Sale atotînțelepte; răul metafizic este, astfel, „un defect de existență sau de perfecție”.¹

Viața trebuie trăită și folosită, spre o neconținută înălțare înspre binele metafizic, care există substanțial în lume și întrece răul.

În timp ce răul metafizic are un caracter exclusiv negativ, răul fizic are un caracter pozitiv: el este lipsa unui bun, care ar trebui să aparțină naturii.²

Natura, astfel, n'ar trebui să fie lovită de cataclismele grozave: cutremurele de pământ, inundațiile, secetele, războaiele, ciuma, foametea, etc. etc. Omul nu ar trebui să fie lovit de durerile diferite, de schingiuri, de estropieri, de moarte.

De ce atâta nenorocire și durere în lume? De ce Dumnezeu a creat nu numai lumea imperfectă, dar și creaturile din ea, în

acest fel este cartea lui: D. D. Roșca, *Existența tragică. Incercare de sinteză filosofică*, București, Fund. Reg. pentru lit. și art., 1934, în care el denotă cel mai posomorât pesimism: existența noastră este zadarnică, cunoașterea iluzorică, cu alte cuvinte o întreagă tragedie!!

Din literatura străină consultă: Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie*, VII éd., Paris, 1937.

1 Cf. Boulenger, o. c., p. 93.

2 Ibidem. Cf. W. Hurrell Mallock, *La vie vaut-elle la peine de vivre?* trad. de l'anglais par P. James Forbes, Paris, 1882, p. 56 sqq.

loc de-a-le oferi o altă soartă, mai lipsită de suferințe și mai plină de fericire?¹

Desordinele naturii neînsușite, cât și cele ce intră prin ființele stricăcioase, aparțin răului metafizic, ele sunt consecința inevitabilă a imperfecției lumii.² „Pentru ce răul?” rămâne însă, fără răspunsul nostru, cu privire la aceste desordini naturale: cutremurele, vulcanii, inundațiile, etc. etc.

Referitor însă, la *durere*, pentru ce-ul are răspuns. Deși durerea este un rău, — ea-și are originea în păcat³ —, din ea poate naște însă binele; durerea nu este un scop, ci un mijloc, iar planul, urmărit de Dumnezeu prin ea, nu este rău, ci bun.⁴

Neluând în considerare relele, de care omul este el însuși răspunzător, dar le impută lui Dumnezeu, ci numai cele inerente naturii umane, care este contingentă și imperfectă, durerile, boalele, chiar și moartea nu sunt decât condiții pentru un bine mai mare. Considerată special, moartea este sfârșitul necesar al naturii noastre umane contingente. Acest sfârșit, pe care-l are fiecare dintre noi înainte, se datorează apoi nu numai naturii proprii, ci și dreptății divine, lezată de om prin păcat. Moartea, deci, ca suprema durere, pe lângă existența sa imponderabilă metafizică, este și o urmare a păcatului omenirii. Rațiunea morții, de cele mai multe ori, nu trebuie dată în seama naturii, ci imputată libertății culpabile a volii omului.⁵

Durerea este considerată, din cele mai vechi timpuri acum, ca cea mai de preț valoare, pentru înaintarea în virtute sufletească și în vigoare trupească.⁶ Școala vechilor spartani ridica durerea la rangul de prim educator al omului.

1 Vezi expuneri amănunțite de obiecțiuni la: J. de Bonniot, *Le problème du Mal*, Paris, 1888, p. 6 sqq.; și: Badet, *Das Problem des Leidens*, Strassbourg, 1905, pp. 15 sqq.; 32 sq.

2 Cf. X. Moissant, *Dieu, l'Experience en métaphysique*, I. IV: *Le problème du Mal*, Paris, 1907, p. 9 sq.

3 Cf. Bartmann, o. c., t. I, p. 285.

4 Cf. Boulenger, o. c., p. 94.

5 Cf. Svetlov, o. c., vol. I, p. 604; J. de Bonniot, o. c., p. 38; Badet, o. c., p. 89 sqq.

6 Cf. A. d'Alès, art. *La providence et le mal physique*, în Dict. apol. de la f. cath., t. IV, col. 436 sq.

Exceptând cazurile, când, după cum am zis, durerea este o vină personală a omului, când și justificarea ei aparține acestei greșeli, iar exercitarea ei asupra noastră servește de binemeritată expiere.

Așa este cazul cu războiul între oameni, considerat, de unii moralisti, ca un *rău necesar*,¹ care, pe lângă originea sa datorită defecțiunilor și imperfecțiunilor naturale, deci pe lângă aspectul său pozitiv de rău fizic, este un rău și de ordin moral, întrucât unul dintre combatanți calcă legea morală, provocând războiul. Ori, războiul este admis de morala creștină numai în defensivă, nicidecum în ofensivă.²

Răul moral, în sfârșit, impută lui Dumnezeu și realității providenței existența leprei sufletești a păcatului, cât și nedreptățile, care există în lume.

Cum permite, adică, dreptatea divină încălcarea legii morale? Cum permite atâtea nedreptăți și inegalități în repartitia bunurilor? De ce răii cunosc fericirea aici pe pământ, iar bunii sărăcia și nenorocul? Ce ce răul moral? Ce ce chiar răul social?

Mai patetică este vocea pesimistă a lui *Lucrețiu*, care peste tot se aude în: „*De natura rerum*“. Totul este pentru om o iluzie trecătoare, chiar fericirea cea mai mare, în zadar omul cearcă uitarea în plăcere:

„*Medio de fonte leporum*

Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat“.³

De astă dată însă, neîndreptățile acuze, ce l se aduc lui Dumnezeu și activității Sale providențiale, nu au măcar nici aparența unei justificate vizări. Păcatul este un produs al libertății voii omului. El nu are ființă metafizică sau fizică; el este fără

1 Cf. P. Deheleanu, *Războiul. O problemă de morală și sociologie creștină*, Arad, 1939, p. 5.

2 *Ibid.*, p. 77 sq.

3 Asupra pesimismului lui *Lucrețiu*, *Giacomo Leopardi*, *A. Schopenhauer*, *K. R. Eduard von Hartmann*, etc., vezi: L. Roure, art. *Pessimisme*, în *Dict. apol.* a f. cat., t. IV, col. 17—25.

ființă, meonic, *μη όν*, dar este creat de om.¹ A imputa exercitarea lui Divinității, înseamnă a ne lipsi de libertate, deoarece, pentru oprirea păcatului, Dumnezeu ar trebui să ne lipsească de libertatea voii. Atunci și virtutea nu s'ar mai putea înfăptui, deoarece ea ar fi, în cel mai bun caz, un produs al puterii divine.²

Cât privește repartitia inegală a bunurilor, apoi această situație nu trebuie considerată ca un rău, întrucât este normal ca viciul și nedreptatea să se îmbogățească, iar virtutea și dreptatea să fie sărace. Anormal ar fi, ca desfrâul să fie considerat virtute, iar hoția: cinste. În ce privește stările morale, ale celor cu inegală repartitie de bunuri, ele nu se pot compara nicidecum întreolaltă, deoarece pacea sufletească a dreptului valorează cât toate comorile, pe nedrept câștigate, ale celui păcătos!³

Răul, care vremelnice stăpânește creația, este, astfel, în serviciul planului divin de guvernare a lumii. El demonstrează cauzal, mai bine decât orice, *necesitatea unui Dumnezeu atotdrept*, care domnește peste rău și-l stăpânește și care într-o zi va echilibra această neconținută balanțare a noastră între bine și rău, virtute și păcat. Dumnezeu cel atotînțelept se servește de suferința trecătoare, ca de un mijloc, spre a ne conduce spre o glorie eternă.

Viața cea pământească este numai timpul încercărilor și al ostenețelor, este numai calea către viața cea eternă; prin urmare nu este pe pământ timpul răsplătirii; timpul, în care are să afle loc proporția cea dreaptă între merit și răsplată. Timpul acesta este dincolo de mormânt: „*atunci dreptii vor străluci ca soarele în împărăția părintelui lor*“,⁴ după cum zice Iisus, iar „*cei răi vor merge în focul cel etern, care este gătit diavolului și îngerilor lui*“.⁵

Omului îi este dat să lupte din greu aici pe pământ, iar

1 Cf. X. Moisan, *o. c.*, I. IV, p. 18. Consultă și articolul „*Gânduri despre problema răului*“, la: D. Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Sibiu, 1939, pp. 270—292.

2 Cf. A. d'Alès, *La providence et le mal moral*, în *Dict. apol. de la f. cath.*, t. IV, col. 441 sqq.

3 Cf. Duplessy, *o. c.*, I. I, p. 141 sq. Alte puncte de vedere (personale) asupra sensului suferinței, vezi la: M. Scheler, *La sens de la souffrance*, Paris, 1936.

4 Mat., 13, 43.

5 Mat., 25, 41. Cf. A. Comoroșan, *Prelegeri din dogmatica ortodoxă*, p. sp., red. de Em. Voitușchi, Cernăuți, 1889, p. 359.

răul, sub diferitele sale forme, îi este principalul dușman în calea fericirii. Sufletul însă, în drumul său spre eternitate, biruște până la urmă carnea, plină de imperfecție și păcat, înscrind „Marea biruință”, pe care o preamărește în versuri poetul V. Voiculescu:

„Răsbim din lut, urcăm scări de luceferi,
Silim să ducem cerul mai departe,
Prin săbiile vremii trecem leferi,
Luptând s'ajungem pân' la tine, moarte...”¹

Concluzie. Atât realitatea creațională, cât și realitatea providențială atestă cauzal-aposterioric existența reală a lui Dumnezeu, cât și deplina justificare a atributelor Sale, prin care argumentele noastre raționale l-au conturat ființa Sa.

Lumea, omul și speciile sunt tot atâtea dovezi reale despre atotputernicia și atotînțelepciunea unei Ființe supreme, iar activitatea providențială: cea mai reală dovadă despre continuitatea acestei existențe, manifestată palpabil asupra creației.²

¹ Din „Întrezăriri” — poeme. Asupra problemei răului la Fericitul Augustin, cu largi aplicații generale, consultă: C. Pavel, *Problema răului la Fericitul Augustin*, București, 1938.

² Asupra naturii și a semnelor dumnezeiești din ea mai consultă: C. Flamarion, *Dumnezeu în natură*, trad. de I. Mihălcescu și V. Nicolescu, ed. IV, București, 1938; A. Nicolescu, *Dumnezeu în natură*, Lugoj, 1923; Id., *Natura*, 1925; etc.

CAPITOLUL III

Sisteme noetice contrare monoteismului

Argumentele raționale ne-au condus la soluționarea problemei divine, prin dovedirea existenței reale a unei Ființe supreme absolute, numită Dumnezeu.

Sistemul de cugetare creștină, care crede într'un singur Dumnezeu personal, creator și pronietor al lumii, se numește *teism*, sau mai precis *monoteism* (dela *monos* — și *theos*). Între religiile monoteiste se numără: *creștinismul*, ca religia deplină, revelată, singura adevărată și absolută; *iudaismul*, care, deși religie revelată, nu este pe deplin deținătoare a adevărului dumnezeesc, deoarece, fiind pervertită de fariseii și cărturarii poporului, ea nu cuprinde revelația definitivă prin Iisus Hristos și nici persoana Sa divină și *mohamedanismul*, care este un amestec prolix de dogme monoteiste iudaice, eresuri creștine și influențe păgâne arabe.

Alături de aceste două religii monoteiste necreștine, despre care vom vorbi într'un capitol special, care va trata despre: „Religiile mari necreștine”, există sisteme de cugetare religioasă, care susțin credința în doi Dumnezei și se cunosc sub numele de *dualism*, sau *diteism religios*, sau chiar în mai mulți, numindu-se *politeism* (dela *πολλοι* și *θεοι*), iar alte sisteme de cugetare religioasă se ocupă nu atât cu multiplicarea unicului Dumnezeu în mai mulți, deci cu rezolvarea aceasta primitivă și rudimentară a problemei divine, cât cu prezentarea falsă a ideii despre un singur Dumnezeu, deci cu pervertirea metodică a soluționării monoteiste a acestei probleme după cum procedează: *panteismul* și *deismul*.

Caracteristica predominantă a sistemelor noetice religioase dualiste și politeiste este pervertirea ideii de Dumnezeu în mai mulți Dumnezei, în timp ce caracteristica predominantă a panteismului și deismului este pervertirea falsă a ideii monoteiste însăși.

Toate aceste sisteme noetice religioase naufragiază, înainte de-a ajunge la soluționarea exactă creștină a problemei divine, unele mai departe, altele mai aproape de adevăr.

Ca sisteme noetice ireligioase, în sfârșit, contează *ateismul* și *materialismul*.

Soluționarea noetică necreștină a problemei divine prezintă, astfel, un caleidoscop dintre cele mai variate, care pornește dela monoteismul creștin, fals prezentat ființial și existențial de panteism și deism, trece prin soluționările grosiere dualiste și politeiste, care nu se ridică la concepția înaltă monoteistă și termină în soluționările pline de frondă ireligioasă ateistă și materialistă.¹

Despre toate aceste sisteme noetice religioase și ireligioase vom avea de tratat în cele ce urmează, pentru ca, considerându-le,

1 O anchetă în filosofia tânără românească este deosebit de dureroasă. Ea se manifestă, cu multă plăcere, pe cele mai contrare poziții creștinismului, fiind convinsă adeptă a celor mai periculoase dintre sistemele noetice contrare monoteismului. Flora plină de putregaiu a tuturor eresurilor materialiste, ateiste și naturaliste crește și înfloarește alături de aportul palid științific de care este capabilă. Și durerea e cu atât mai mare, cu cât, dacă această filosofie ar fi acordată în sunetul armonios al adevărului creștin, ar putea reprezenta frumoase permanențe în cultura noastră.

Dintre multele greșite manifestări ale acestei filosofii, unele mascate, altele complet ostile creștinismului, merită a fi citate: P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, 2 vol., Fund. Reg. 1939 (evoluționist, materialist, ateist); apoi: *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I. *Criticismul kantian*, București, Acad. Rom., 1941, mai ales p. 333—371; C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, București, Fund. Reg., 1940, (nuanțe materialiste ateiste, energetist, determinist); L. Blaga, *Eonul dogmatic*, București, 1931; *Cunoașterea luciferică*, Sibiu, 1933; *Cenzura transcendentă*, 1939; *Diferențialele divine*, 1940; *Gândirea magică*, 1941 (ostil creștinismului, necredincios, înlătură dogma creștină, tendințe de „eliberare și descătușare deplină din chinga autoritativă dogmatică”, etc.); D. D. Roșca, *Existența tragică. Incercare de sinteză filosofică*, București, 1934, (pesimist, agnostic, necredincios, etc.); M. Rălea, *Definiția omului*, București, 1926; *Psihologie și viață*, București, 1938, (nuanțe materialiste ateiste); M. Florian, *Indrumare în filosofie*, 1923; *Știință și raționalism*, 1926; etc. (ateu materialist, determinist); etc. etc., spre a nu cita pe cei de tot grosolani, care lovesc numai de dragul de a lovi în creștinism, fără convingeri mai înalte(!), mască, sau haină filosofică, sau științifică pozitivă. Așa: M. Sadoveanu, cu unele din romanele sale, *D. Stănoiu*, cu toate romanele sale, T. Arghezi, cu poeziile sale, P. Comarnescu, *jidovul Galian*, M. Uță, etc. etc. Asupra lor consultă: *Istoria filosofiei moderne. „Omăgiu lui I. Petrovici”*, vol. V. *Filosofia românească dela origini până astăzi*, București, 1941, pp. 84 sqq., 114 sqq., 165 sqq., 205 sqq., 219 sqq., etc.

Cu drept cuvânt, trebuie să ne întrebăm, împreună cu apologetul român Em. Vasilescu (*Răvna casei tale*, București, 1940, pp. 20 vezi și 109 sq.), ce va

pe fiecare în parte, ca sisteme religioase false, sau ireligioase, dovedindu-le ca nebazate din punct de vedere rațional și respingându-le, să demonstrăm și indirect, din punct de vedere negativ, vrednicia soluționărilor monoteiste creștine.

În cele ce urmează, vom trata, așa dar, despre:

- § 1. *Ateism*,
- § 2. *Materialism*,
- § 3. *Politeism*,
- § 4. *Dualism*,
- § 5. *Panteism* și
- § 6. *Deism*.

mai fi fiind prin lucrările oamenilor de știință pozitivă, prin ale juriștilor, filologilor, etc.?

Cazurile de buni creștini și apologeti, dintre teologi, ca: Dr. N. Paulescu, Nae Ionescu (*Istoria Logicei*, București, 1941, vezi mai ales la pp. 27—41; apoi în însemnări după cursurile ținute între 1920—1925: *Filosofia religiei: Problema Dumnezeirii*, 1920—1921; *Metafizică și religie*, 1923—1924; *Fenomenologia actului religios*, 1924—1925, care din nefericire sunt nepublicate). Prof. Paul Papadopol, Prof. Șt. Bogdan, filosoful I. Brucăr, pedagogul I. Găvănescu, sociologul T. Brăileanu, etc. etc., sunt din ce în ce mai rare. Vezi apoi și concepțiile morbide, cât și tendințele vădit distructive ale unor publicațiuni periodice de popularizare a filosofiei, ca: „*Probleme și Idei*”, care apare în București, sub îngrijirea lui A. A. Luca, și'n care au apărut câteva dintre cele mai celebre scrieri evoluționiste, transformiste, sau raționaliste: H. Bergson, *Sufletul și corpul*, 1924; E. Haeckel, *Nemurirea sufletului*; J. Jaurès, *Pagini alese*; I. Kant, *Religia în limitele rațiunii*; etc.

Dar, ceea ce a premers ca fundamental greșit la concepere, a fost excluderea completă a „*Filosofiei religiei*” și a iluștrilor ei reprezentanți ortodocși români, ca: V. Găina, N. Collarcinc, I. Mihalcescu, I. Savin, N. Crainic, Em. Vasilescu, etc. din: *Istoria filosofiei moderne. „Omăgiu lui I. Petrovici”*, vol. V. *Filosofia românească dela origini până astăzi*, București, 1941.

Această lipsă nu numai că denotă o vădită depreciere a ostinelilor teologilor noștri de marcă, dar este și o rușine, ce ia proporții naționale în fața străinătății!

Dar, să zicem, poate împreună cu autorii, că „*Filosofia religiei*”, această „cenușărească filosofică”, ce s'a dovedit de atâtea ori a fi mamă bună a tuturor celorlalte ramuri de filosofie, nu ar fi avut ce căuta în această Istorie a filosofiei moderne românești?? și astfel să ne mângâiem.

§ 1. Ateismul

Ateismul (dela *a* și *θεός*) este un sistem de cugetare ireligioasă, care nu crede în existența lui Dumnezeu.

Existența lui Dumnezeu este negată pentru motiv că nu poate exista o ființă absolută, pur spirituală și totuși personală și reală, nemărginită și totuși manifestându-se în lume, infinită și totuși producând efecte finite. Neexistând această ființă și cunoașterea sa este imposibilă.

Între ateii nu se numără însă, nici cei *ignoranți*, care, neocupându-se serios cu problema divină, ajung la o concluzie comodă de non existență; nici *indiferenții*, pentru care problema divină este o problemă oarecare, care suferă amânare față de vârtejul celorlalte patimi ale vieții și nici *scepticii*, care îl declară pe Dumnezeu, ca aparținând domeniului inezisabilului.

Ateismului, ca sistem noetic, îi aparțin numai oamenii de știință (savanții) și filosofi, care, după o matură chibzuință a minții lor, considerând pe o parte: toate rațiunile creștine de existență a acestei ființe supreme — Dumnezeu, iar pe de altă: toate opunerile părute ale științei profane și ale filosofiei, trag concluzia atee a non existenței științifice a lui Dumnezeu.

Înțelepciunea creștină se dovedește a fi nu a veacului acestuia și nici a acestor fel de oameni.¹ Această înțelepciune pentru ateii este nebunie,² iar nebunia ei o mărturisesc conștient și public și nu numai „în inimă“, ca ateul clasic al psalmistului:

„Zis-a cel nebun în inima sa: Nu există Dumnezeu!“³

Ateii își mărturisesc, astfel, public necredința și caută mereu alți adepți ai necredinței. Ei își întăresc neconținut această ne-

¹ I Cor., 2, 6.

² *Ib.*, 1, 23. De câtă seriozitate sunt atitudinile acestor oameni de știință (savanți) și filosofi și cum este considerată valoarea lor științifică, chiar de confracții lor, ne-o dovedește pe deplin următoarea drastică afirmație a filosofului I. Brucăr, *Probleme noi în filosofie*, București, 1931, p. 163: „Istoria filosofiei, ne arată că toți marii filosofi au lămurit conceptul despre Dumnezeu. Ei nu au fost, așa dar, niciodată atești. Ateismul este atitudinea semidoctului, care crede că bruma de cunoștințe, ce o are despre lumea empirică, îl poate face să ignoreze și disprețuiască lumea valorilor spirituale“.

³ Ps., 14, 1.

credință prin argumente nouă, contrare existenței lui Dumnezeu. Ei îl urăsc pe Dumnezeu din toate fibrele ființei lor, deși ei susțin că este numai o idee, o iluzie, etc. Ceea ce nu împiedică însă, ca, la moartea ateilor, să se întâmple conversiuni dintre cele mai răsunătoare (Voltaire).

Numai în urma acestor considerații preliminare vom constata, că, excluzând imensul număr al agnosticilor sceptici, al ignoranților și al indiferenților, numărul ateilor adevărați este mic.

Acest lucru îl mărturisește și Renouvier: „Sunt foarte puțini ateii“ și ateul Felix le Dantec: „În epoca noastră, orice s'ar zice, există numai o infimă minoritate de ateii“.¹

Una dintre cele mai cunoscute clasificări ale ateismului este aceea, care împarte ateismul în: *ateism teoretic*, care neagă existența lui Dumnezeu cu mintea și cu cuvântul și în *ateism practic*, care neagă existența lui Dumnezeu prin viețuirea dusă. Ateismul teoretic se împarte, la rândul său, în *ateism agnostic-sceptic*, care susține că Dumnezeu nu poate fi cunoscut cu puterile omului și *ateism dogmatic*, care afirmă categoric, că nu există Dumnezeu și invocă, în sprijinul acestei afirmații, argumente raționale.²

O formă curată de ateism, dintre aceste clasificate, nu există, întrucât cel ce neagă cu cuvântul și cu mintea existența personală a lui Dumnezeu, cu siguranță că, la început, s'a îndoit de această existență, iar apoi a pus-o în practica viețuirii sale. Și din clasificarea aceasta însă, vom observa, că singurul ateism curat este cel teoretic dogmatic.

Ateismul teoretic dogmatic este privat de impurități materialiste, sau panteiste, întrucât el se oprește categoric la negarea existenței lui Dumnezeu și nu înlocuiește această ființă supremă printr'un alt principiu, cum face materialismul (materia) și panteismul (substanța universală — totul — întregul). Oprit pe această poziție apoi, ateismul teoretic dogmatic invocă argumente diferite, pentru a-și întări această poziție.

În locul lui Dumnezeu ar rămânea, astfel, *nimicul* sau *neantul*. Cât de mărginiți sunt ateii, din punct de vedere meta-

¹ Cf. Duplessy, *o. c.*, I, I, p. 89.

² Cf. Găina, *Teol. fund.*, p. 68.

fizic, atunci când refuză ideea de Dumnezeu și lasă în locul ei ideea de neant, se însărcinează a ne demonstra filosoful I. Petrovici.

„Dificultățile sunt, după Petrovici, insurmontabile, când e vorba de un neant care precede existența sau care-i urmează acesteia. Neantul absolut nu poate fi conceput, sub niciun motiv, nici înainte, nici după existență. Iar a identifica neantul cu incognoscibilul, cum face Rickert, este o eroare. E drept că între ideea de neant și aceea de incognoscibil, există oarecare apropiere, ca de pildă că ambele sunt lipsite de calitățile lumii cognoscibile, sau că ambele sunt noțiuni terminale și odihnitoare. Dar atât. Căci altfel nu există între cele două noțiuni nicio asemănare. În realitate, s'a imaginat incognoscibilul și s'a recurs la el, tocmai pentru a evita enorma dificultate de a deduce lumea din nimic. Din incapacitatea minții de a deriva ceva din nimic, s'a făurit ideea de incognoscibil, care prezintă marele avantaj, că este o existență, care, deși incognoscibilă în ce privește celelalte calități, este totuși concepută ca plină și necesară. Dar nici la incognoscibil nu se poate rămâne. După Petrovici, gândirea filosofică a descoperit o ideea mai luminoasă și de un mai înalt prestigiu: e ideea de Dumnezeu. Ideea de neant și cea de incognoscibil sunt etape spre ideea de Dumnezeu... „Ideea de Dumnezeu este, spune Petrovici, echivalentul existențial și fecund al ideii de neant, radical vidă și steapă“. Ideea de Dumnezeu oferă spiritului omenesc incomparabil mai mult decât oferă ideea de neant; și de aceea spiritul omenesc tinde mereu spre această idee. Negarea însă și neantul, își au fundamentul în chiar nașterea lumii noastre. Iar când conștiința noastră se folosește de negație și își pune ideea de neant, nu face altceva decât să oglindească existența cognoscibilă. Negativul este una din tarele existenței cognoscibile și care împiedică spiritul de a ajunge la repaos, — atât la repaosul pe care speră să i-l ofere neantul absolut, cât și existența absolută. „În orice caz, pentru noi, oamenii, negarea, care poate să se extindă până la abolirea totală, este o funcție esențială. Neantul, deci, este pentru noi o idee conceptibilă, care posedă chiar anumite atracții. Dacă ea este aceea care ne îndepărtează de Dumnezeu, tot ea ne readuce

la el și tocmai prin ea noi încercăm să ne întoarcem în paradisul pierdut“.¹

În cursul istoriei, s'au cunoscut fel de fel de atești, dintre cei impuri, imprecizi și sceptici, ca: *Teodor Cirenaicul*, *Leukip*, *Pitagora*, *Democrit*, *Lucrețiu*; dintre materialistii francezi ai sec. XVIII, ca: *Condillac*, *baronul von Holbach*, *Lemetrie*, etc.; dintre materialistii germani ai sec. XIX, ca: *Büchner* (*Kraft und Stoff*), *Molleschot*, *Vogt*, etc.; dintre pozitiviști (*A. Comte*) și până la ateștii puri ai *revoluției franceze*, cât și mai apoi la cei independenți, ce se continuă până în contemporaneitate, ca: *Voltaire*, *Spencer*, *Holyoake*, *Bradlaugh*, *Richepin*, *Le Dantec*, *L. Feuerbach*, *D. F. Strauss*, *Ostwald*, *Haeckel*, etc., pentru a răbufni, în sfârșit, cu o violență extraordinară în *comunismul rus*.

Cauze. Între cauzele ateismului cele mai importante sunt cele de *ordin intelectual*. Oamenii de știință aplică problemei divine o metodă falsă, cea experimentală, după care ei nicidecum nu vor ajunge să cunoască mai în de aproape soluționările teistice. Formația lor intelectuală îi împiedică de-a evada din cadrul pozitivist, iar dacă ar dori să evadeze, atunci cadrul criticist kantian le plumbuește aripele în fenomenal, definitiv și iremediabil.²

„Se poate zice, împreună cu *apologetul A. Boulenger*, că la cea mai mare parte a filosofilor și oamenilor de știință contemporani, criza credinței este, de fapt, o criză a rațiunii: adversarii lui Dumnezeu sunt, în epoca noastră, adversarii rațiunii“.³

La cauzele de ordin intelectual colaborează și *cauze de ordin moral*, ca *diferitele pasiuni*, care în credința în Dumnezeu nu află menajament, deci, utilitarist, resping, principial, chiar divinitatea; *lipsa de bună voință*, întrucât o modestă supraprivire a argumentelor raționale pentru existența personală a lui Dumnezeu ar da de gândit acestor ateți, cât, în sfârșit, și *cărțile*

1 Vd. *L'idée du néant*, în *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, Mars-Avril 1933, pp. 204—300; ap. *I. Petrovici*, în *Ist. filos. mod.*, vol. V, p. 137 sq.

2 Cu drept cuvânt zice marele om de știință român Dr. N. C. Paulescu, în: *Traité de physiologie médicale*, t. III, București, 1921, p. 918, că: „*Un peu de science éloigne de la religion, beaucoup y ramène*“.

3 Cf. *A. Boulenger, o. c.*, p. 64.

perverse, care, direct sau indirect, propagă pervertirea atee a sufletelor.¹

Ca încheiere, nu trebuiesc uitate nici *cauzele de ordin social*, care în timpul nostru influențează foarte mult formația religioasă a individului. Între aceste cauze primează, paradoxal, *educația primită în școli* (mai puțin în familie). Școlile secundare și superioare (liceele și universitățile) sunt adevărate pepiniere ale ateismului, la noi în țară. Lucrurile sunt atât de grave și avansate, încât s'a format *un oprobriu public* pentru cei ce se fac vinovați a crede în Dumnezeu.

„Laufă în massă, societatea noastră, spune bine A. Boulenger, merge înspre ateism, pentru că ea îl vrea”.²

Consecințe. Ateismul distruge toate principiile de morală creștină, care se bazează, în existența lor, pe Dumnezeu. Legile morale nu mai au nicio stringență pentru ateu, care, în majoritatea cazurilor, este ateu pasionat numai din motive amurale.

Ateismul distruge toate principiile de drept, aici între oameni și înscăunează între ei forța. Aceasta, întrucât materia nici nu ar mai avea de ce să se teamă, sau de cine să asculte, neexistând un creator atotputernic al ei, decât de forță.

Ateismul distruge, astfel, principiile de bază ale societății, care este clătinată din temelii, aici pe pământ. Ateismul conduce spre despotism și anarhie, ceea ce este echivalent cu disoluția societății. Ateismul, în sfârșit, distruge nu numai fericirea temporală a oamenilor, ci și fericirea veșnică. Pentru păcat și rău nu mai există corectiv și sancțiune, poftele animalice ale omului sunt lăsate libere, să acționeze după plac; omul își distruge iremediabil situația sa fericită de după moarte, fiindcă ceea ce nu există pentru el și ceea ce neagă el, cu atâta pasiune, nu înseamnă că e și de fapt desființat și că nu există!

1 Arhim. I. Scriban, în scrierea sa: *Impotriva ateismului*, Ed. II, Mon. Dobrușa, 1932, p. 10 sqq., atrage atenția asupra tipăriturilor ateilor din București, publicate în biblioteca „de oameni neisprăviți” zisă „*Revisia Ideii*”, așa citează pe: D. A. Vasilăși, *Dezbateri asupra existenței, sau neexistenței lui Dumnezeu de Sebastian Faure*, București, 1930.

2 Boulenger, o. c., p. 65.

Combatere. Ateismul sceptic este refuzat prin demonstrarea noastră rațională, că Dumnezeu este accesibil puterilor de cunoaștere ale omului, care poate ajunge, cu siguranță și prin puterile sale proprii, la certitudinea religioasă.

Nici ateismul teoretic dogmatic nu se poate susține. Excepționând faptul că este numai o cunoaștere noetică superficială, — care se oprește la negarea lui Dumnezeu și nu mai caută a răspunde întrebărilor care cer o altă rezolvare, atunci când Dumnezeu nu mai există, — ateismul teoretic dogmatic este bazat și pe metode de lucru false. Metoda experimentală, folosită de el, este normal să ajungă la această neputință de-a cunoaște și experia divinul, deci la negarea sa.

De aici apoi și până la a profesa și practica ateismul nu este decât un pas.

Ateismul evită, astfel, dela sine înțeles, explicarea originii lumii, cât și a ordinii și armoniei din ea, cât și cauzele finale ce se observă în ea, iar cu aceasta își dă lovitura de moarte. Fiindcă atunci când explică și răspunde la aceste întrebări își pierde ființa sa, de care este atât de gelos, transformându-se în alt sistem noetic religios, sau ireligios. Rămânerea intransigentă pe pozițiile ateismului este imposibilă, dacă se cedează la superficialitate și la patimi.

Ateismul nu este produs și susținut de o cugetare sănătoasă, deoarece el nu dispune de niciun temei rațional, spre a dovedi că Dumnezeu nu ar exista, sau că n'ar putea să existe. De aceea, în fața argumentelor pentru existența lui Dumnezeu, ateismul, în loc de dovezi, nu poate pasi cu altceva decât numai cu negațiuni, sofisme, pretexte și ipoteze neîntemeiate.¹

§ 2. Materialismul

Materialismul este un alt sistem de cugetare ireligioasă care refuză orice altă realitate, în afară de cea materială.

1 C. Coca, *Apologetica creștină ortodoxă*, pentru clasele superioare ale școalelor secundare și alte instituții mai înalte de cultură, Cernăuți, 1898, p. 27. Consultă și capitolele ce tratează despre ateism, în lucrările apologetice ale lui: I. Savin, *Iconoclaști și apostoli contemporani*, București, 1932, p. 95—99; și: *Creștinismul și gândirea contemporană*, p. 93—116; apoi: A. Scvoznikov, *Ateismul militant*, Chișinău, 1937.

Materia și manifestările ei explică toate, după materialisti fie creația, fie viața, fie divinitatea absolută, fie omul mărginit.¹

Materia, fiind palpabilă și căzând sub simțuri, numai ea singură există, totul ce e afirmație spiritualistă: existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, trebuie să cadă, ca neadevărat și imposibil de cercetat.

Acest sistem noetic, lipsit de orice viziune spiritualistă și încătușat de materia inertă și amorfă, este cultivat, în excesivă abundență, de oamenii secolului nostru. Ideile lui le aflăm expuse și propagate peste tot și de oricine, de aceea nu se mai face deosebire între un materialism practic și unul teoretic, ambele forme întâlnindu-se împreună și colaborând dezastruos împreună.

Peste tot unde rațiunea bine întemeiată creștină caută fundamentări și soluții, materialismul se prezintă cu nefastele sale teorii și ipoteze. Așa, el atacă existența spirituală și personalitatea lui Dumnezeu; el îl atacă apoi activitatea externă creațională și providențială; el atacă apoi existența sufletului omenesc, libertatea și nemurirea lui, el contestă, astfel, orice raport religios sau revelațional între Dumnezeu și om. Calea de comunicare spirituală este o cale mincinoasă pentru materialism.

După cum se ocupă cu negarea lui Dumnezeu și a activității Sale creaționale și providențiale în lume, ori cu negarea sufletului omenesc, a existenței, libertății și nemuririi lui, materialismul se numește: *materialism cosmologic* și *materialism antropologic*.

Și unul și altul sunt identice în a susține numai o realitate, cea materială; argumentele de contestare însă a spiritualității absolute divine, cât și a celei relative omenești, diferă.

Din cauză că materialismul recunoaște numai o existență se mai numește *monism materialistic*, spre deosebire de

¹ A. Schwartz, în „Der moderne Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip, Leipzig, 1904, p. 85, spune următoarele: Folgendes ist das materialistische Geschichtsprinzip: es gibt nichts als die Welt und ihre Gesetze. Die Gesetze beherrschen alles unorganische Geschehen, sie beherrschen das organische Werden der Tiere und Pflanzen, und sie beherrschen auch das geschichtliche Leben. Das geschichtliche Leben ist in das Gesetz der Welt, ihren Mechanismus und Evolutionismus festlos verflochten“.

dualismul cosmologic și antropologic, care afirmă existența spiritului alături de materie.¹ În ceea ce privește atitudinea sa față de problema divină, el își dă mâna cu ateismul teoretic dogmatic, în a susține categoric că Dumnezeu nu există.

Materialismul, ca sistem noetic, este foarte vechiu, astfel îl aflăm profestat prin sec. VI-lea î. d. Hr. de către *filosofii hylici*, sau *ionici*, dintre care *Thales din Milet* afirma că toate s'au făcut din apă, *Anaximandros* se apropie și mai mult de materialismul modern, afirmând că dintr'o substanță originară, iar *Anaximenes*, susținea că această substanță originară ar fi aerul.

În sec. al V-lea î. d. Hr. materialismul a înflorit la *atomistii din Abdera*, dintre care *Leucip* și *Democrit* au dat naștere celei dintâi teorii cosmogonice atomiste. Ei învățau că lumea s'a făcut dintr'o imensă cantitate de particule mici materiale, numite atomi. Această teorie atomistă avu multă rezonanță în antichitate. Ea fu însușită de *filosoful Epicur*, care o dezvoltă într'atât, că introduse „întâmplarea“ în sistemul cosmogonic; apoi de *poetul pesimist Lucrețiu*, care o populariză, prin scrierile sale (*De natura rerum*) și în lumea romană, din ajunul venirii Domnului nostru Iisus Hristos.

Același materialism vechiu înflorește în epoca mai nouă, când deplinele libertăți ale rațiunii și dezvoltările mari ale științelor fizice impresionară nefavorabil spiritele și așa destul de dușmănoase ideilor creștine. Materialismul este cultivat din nou și cu adevărată furie. Începând cu sec. al XVII-lea și continuându-se până în zilele noastre, materialismul are epoci de o adevărată glorie asupra spiritelor contemporane. Așa lui *Gassendi* și lui *Hobbes*, protagoniști mai îndepărtați ai materialismului, le urmează enciclopediștii francezi ai sec. XVII-lea: *La Mettrie*, *D'Alembert*, *Helvetius*, *Holbach*, *Diderot*, *Cabanis*, apoi materialiștii germani ai sec. XIX-lea: *K. Vogt*, *Moleschott*, *Büchner*, *Häckel*, *Kzolbe*, etc. Acestor materialisti, recrutați din domeniul științelor fizice și exacte, li se adaugă filosofi și teologi, așa: *filosoful hegelian Feuerbach* și *teologul hegelian David Strauss*.

¹ Dintre diferitele forme de monism, mai cunoscute sunt: *monismul materialistic*, amintit de noi; *monismul panteistic*, cu care ne vom ocupa și *monismul spiritualistic*, care afirmă cealaltă extremă, numai realitatea spirituală, cea materială fiind numai o aparență, sau o iluzie.

Dar, înflorirea mare a materialismului se întâmplă în timpul de tot apropiat de noi, când acest sistem noetic înregistrează cel mai mare răsunet, dar și cea mai de jos cădere a sa.¹ Promotorii noului curent materialist sunt savanții fizico-naturaliști: *Darwin* († 1882) și *Lamarck* († 1826); după ei se denuște noul curent: *lamarck-darwinismul*.²

Sistemul noetic materialist se împarte în două forme distincte: *materialismul cosmologic* și *materialismul antropologic*.

Materialismul cosmologic exclude din lume orice intervenție divină, iar în ultimă analiză îl contestă și-L neagă, ca și ateismul, pe Dumnezeu. Creația lumii este explicată după ipoteza cosmogonică a nebuloaselor lui *Kant-Laplace-Herschel*, sau după cea a meteoriților lui *Zohnder*, *Monllon* și *Arrhenius*. Viața pe pământ este explicată prin *generațiunea spontanee*, iar speciile prin *ipoteza evoluționistă*. Creaționismul divin este peste tot respins. Providența, în linia acestor negări, nu există, ea este explicată prin forțele inerente de conservare ale materiei.

Materialismul antropologic exclude, din noțiunea om, sufletul și susține numai existența trupului. Alta este, de aceea, originea omului, alta conformația sa intimă, altul procesul intern psihologic: materia predomină peste tot, iar manifestările ei evolute sunt, de fapt, acelea pe care dualismul antropologic creștin le atribuie sufletului.

Singura realitate cosmică este materia, singura realitate antropologică este trupul, deci tot materia. Despre această materie, materialismul învață, că ea este esența și originea tuturor lucrurilor și fenomenelor.

Materia este eternă. Forța este intrinsecă materiei, una

1 Cf. H. Meyer, *Der gegenwärtige Stand der Entwicklungslehre*, Bonn, 1908, p. 60 sqq.

2 Filosofia materialistă a sec. al XIX-lea n'a rămas fără influență asupra medicinei. Ea a dat naștere *materialismului medical*: tendință de a explica totul în ființa omenească prin procesele fizice și chimice ale organismului și de a considera sentimentul religios ca o manifestare morbidă. Intre partizanii săi se numără: *L. Perrier*, *Binet-Sanglé*, *Henri Ey*, *H. Thulié*, *E. Murisier*, etc. Cf. Em. Vasilescu, *Materialismul medical*, București, 1939, p. 4 sqq.; 19. Noi vom considera acest fel de materialism, atunci când ne vom ocupa cu problema antropologică, sub denumirea generică a *materialismului antropologic*.

fără alta neputându-se cugeta, nici exista. În linia acestor susțineri, deci, și forța (energia) este eternă.

Energia se manifestă după legi precise mecanice. Aceste legi sunt determinate de materie. Mișcarea este și ea rezultatul acestor puteri ale materiei și inerentă materiei, deci în ultimă analiză: eternă.

Din materie, în urma neconținutelor procese fizico-chimice, s'au format inițial toate corpurile, au devenit, spontan, vii și au evoluat, prin transformări succesive, determinate de legi fixe naturale, până la forma lor actuală.

O înțelepciune suverană creatoare și pronietoare nu există în lume. Acolo unde materialismul nu poate explica lumea și omul, prin teoriile sale, introduce întâmplarea, sau mecanismul orb al materiei și puterile ei.

Combatere. Materialismul cosmologic a fost combătut, teză cu teză, acum anterior, la argumentarea rațională a existenței personale a lui Dumnezeu, cât și la expunerea activității externe divine.

Expunerea obiecțiunilor materialismului antropologic ni le rezervăm, la locul său, când vom ilustra cu ele problema a doua: existența, spiritualitatea, libertatea și nemurirea sufletului. Aici ne rămâne a ne ocupa numai, principial, cu sistemul materialist, delimitând ortodox noțiunea materie și acordându-i adevărata sa valoare.

Materialismul afirmă că în afara materiei nu există nimic. Pentru aceasta el invoacă simțurile: materia poate fi percepută prin simțuri, deci există; lumea transcendentă nu poate fi percepută prin simțuri, deci nu există. Nonexistența lumii transcendente trebuie însă demonstrată, fiindcă afirmația materialistă nu desființează această lume. Ori, gândirea creștină răstoarnă toate argumentele materialiste și raționează existența reală a acestei lumi.

Rațiunea materialistă este ea însăși inconsecventă, întrucât se folosește, în expunerea teoriilor cosmogonice, de elemente suprasimțuale, care nu pot fi percepute prin simțuri: atomii.

Atributele de *absolut* și *etern*, date materiei, sunt pe de-a întregul false. Materia, după însăși susținerile materialiste, este formată din atomi, care se condiționează reciproc. Ori, fie suma atomilor „*infinit de mare*”, rezultatul lor este tot ceva finit. Spațiul,

care în cazul când materia ar fi infinită, ar trebui să fie și el infinit, refuză acest atribut, întrucât el este o măsură extensivă, iar o măsură (mărime) niciodată nu poate fi infinită. Un spațiu infinit este în sine un nonsens, care tot așa de puțin poate să existe în realitate, pe cât de puțin se poate observa în mod simțual.¹

La fel timpul, când materia ar fi eternă. Ori, eternitatea materiei este imposibilă, atomii condiționându-se reciproc. Deși materialiștii afirmă că în natură nimic nu se schimbă, ci numai se transformă, materia are început și sfârșit, după cum am dovedit prin argumentele cosmologice. Afirmatia eternității materiei, apoi, iese din granițele sensibilului, în ale suprasensibilului, ceea ce pentru materialism este egal cu neexistența. Timpul însuși este apoi o mărime protensivă, iar ca mărime nu poate fi niciodată infinit, așa cum susține materialismul. Un timp infinit este un nonsens, tot așa de mare, ca și un spațiu infinit.

O altă piatră de încercare pentru materialism este eternitatea mișcării, care, după cum am dovedit, nu poate fi produsă prin puterile proprii ale materiei inerte, ci trebuie un motor imobil extern. Nici contestarea unui plan armonic și existența unor legi nu se poate susține, în favorul unui mecanism orb și al întâmplării, întrucât materia este peste tot organizată inteligent și armonică, ceea ce nu poate contesta materialismul.

Nu totul ce există este apoi, un produs al proceselor fizico-chimice. Așa, invocăm numai realitatea vieții organice și e deajuns, ca întrebarea asupra originii ei să rămână fără răspuns din partea materialismului, întrucât noi am dovedit anterior că generațiunea spontană este o teorie nereseriosă și neștiințifică. Un fizician, rămâne dovedit, nu poate produce în laboratorul său nici cea mai rudimentară celulă. Maxima pasteuriană: „*omne vivum ex semine, ex cellula, ex vivo, ex ovo, ab alio*” nu poate fi desmințită de materialiști. De unde este viața? De unde este prima sămânță? rămân întrebări nedeslegate de materialism. Ipotezele descendenței Lamarck-darwinienne s'au dovedit, apoi, supoziții goale de adevăr.²

1 C. Coca, o. c., p. 33 sq.

2 Cf. Meyer, *Der gegenwärtige Stand der Entwicklungslehre*, 89 sq.

Toate încercările materialiste de-a transforma materia în unicul principiu cosmic, cuprinzând în sine virtualități existențiale eterne și atotputernice de reproducție și autocreație, au eșuat, în modul cel mai lamentabil. Materia rămâne, ceea ce este și'n spre ceea ce a fost creată de Dumnezeu. Dualismul cosmologic și antropologic creștin o prevede ca substanța contingentă și finită, creată pentru a servi locaș, pentru viețuirea omului — regele creației — și preamărirea lui Dumnezeu. Fie că este anorganică, fie că este organică, materia nu părăsește cadrele sale contingente materiale. Aceste cadre finaliste, impuse de către spiritualitatea absolută, sunt depășite numai de către sufletul omenesc, substanța atât de negată și prigonită de materialismul antropologic.¹

Materialismul însă, pentru aceleași motive, a fost combătut și de oamenii de știință serioasă, între care putem număra pe: *Keppler* și *Newton*, pe *Cuvier*, *Humboldt*, *Liebig*, etc. etc. Acești savanți sunt o dovadă eclatantă, că nu toți oamenii de știință au ajuns la aceleași concluzii, sau le-au îmbrățișat pe cele materialiste, fără o cercetare prealabilă.

Mult grăitor, așa, este cazul naturalistului german *Emile du Bois Reymond*, care, față de mândrele soluționări materialiste, răspunde cu: „*Cele șapte enigme ale Universului*” (*Die sieben Welträtsel*).

Naturalistul du Bois Reymond precizează așa, că oricâte cuceriri ar înregistra rațiunea umană, rămân totuși, pentru spiritul avid și cercetător omenesc, șapte enigme, dintre care pe unele omul le ignorează numai actual (*ignoramus*), descoperindu-le în viitor, pe altele însă le va ignora totdeauna (*ignorabimus*).²

Aceste șapte enigme universale sunt:

1. *Natura materiei și a forței* (Das Wesen von Materie und Kraft).
2. *Originea mișcării* (Der Ursprung der Bewegung).

1 Cf. C. Gutberlet, *Gott und die Schöpfung*, Regensburg, 1910, p. 151 sq.

2 Cf. Emile du Bois Reymond, *Über die Grenzen der Naturerkenntnis. Die sieben Welträtsel*, Leipzig, 1891, p. 83 sq. Consultă apoi: Ernst von Unruh, *Die Welträtsel und Professor Ernst Haeckel*, Halle a. S. 1905, p. 15 sqq.

3. *Prima apariție a vieții* (Die erste Entstehung des Lebens).
4. *Finalitatea aparent preconcepțuită a naturii* (Die anscheinend absichtsvoll zwackmässige Einrichtung der Natur).
5. *Apariția senzației simple și a conștiinței* (Das Entstehen der einfachen Sinnesempfindung und das Bewusstsein).
6. *Gândirea rațională și originea limbajului* (Das vernünftige Denken und der Ursprung der Sprache).
7. *Problema libertății voii* (Die Frage nach der Willensfreiheit).¹

Acestea sunt de fapt și obiecțiunile pe care le ridică în fața acestui sistem noetic ireligios și gândirea creștină; în fața lor gândirea speculativă materialistă rămâne mută.

§ 3. Politeismul

Politeismul (dela πολλοί — mulți și θεοί — Dumnezei) este un sistem noetic religios, care învață credința în mai mulți Dumnezei. Unicul Dumnezeu al creștinismului este, astfel, despărțit în mai mulți Dumnezei; ființa absolută unică divină este împărțită în mai multe ființe absolute; prerogativele acestei ființe absolute sunt împărțite tuturor celorlalte ființe absolute coexistente.

Formele cele mai clasice ale politeismului sunt cele ce le aflăm la popoarele din antichitate, afară de Evrei, și anume mai ales la: Romani și Greci.

Aceste popoare au populat întreaga lume cu Dumnezei, încât, cu tot dreptul, *Bossuet* putea spune: „Totul era Dumnezeu, afară de Dumnezeu-însuși”, iar un satric latin să afirme: „La Roma sunt atâtea divinități, încât oamenii sunt acolo mai rari decât Dumnezeii”.²

Combatere. Politeismul este un sistem noetic religios fals. Originea sa este în monoteismul original, care însă, datorită căderii în păcat și pervertirii sufletești a omului, a degenerat în

1 Cf. Emile du Bois Reymond, *Über die Grenzen der Naturerkenntnis. Die sieben Welträtsel*, p. 50. Vezi alte enigme universale, la: P. Termier, art. *Terre*, în *Dict. apol. de la f. cath.*, t. IV, 1927—1930.

2 Cf. Duplessy, o. c., I, J, p. 105.

forma aceasta păgână. Aceasta o atestă însuși politeismul, care tinde, din punct de vedere practic, mereu spre o ierarhizare a puterilor și valorilor sub Zevs sau Jupiter, deci spre „un monoteism politeist”. Teoretic, noi am demonstrat, acum la locul său, că nu pot exista mai multe ființe absolute alături, fără a-și aduce grave prejudicii. Numai problema mărginirii lor întreolaltă, pune mai grava problemă a desființării atributelor lor absolute. Impărțirea divinității duce iremediabil la desființarea ei, cât și a fracțiunilor politeiste.

Falsitatea acestui sistem religios au recunoscut-o chiar cei mai înțelepți aderenți ai lui, care au încercat a-i imprima o direcțiune monoteistă, așa: *Socrate, Plato și Aristotel*.

Politeismul, ca sistem noetic religios, este o degradare falsă a monoteismului. Acest fapt este dovedit de chiar acest sistem, care are încă reminiscențe monoteiste în el. Gândirea creștină refuză existența mai multor Dumnezei absoluți, deci existența mai multor creatori atotputernici și pronietori inteligenți. Existența aceasta multiplă este refuzată de ordinea și armonia din univers, care în cazul mai multor conducători nu ar putea exista real și unitar.

Gândirea creștină este monoteistă, iar prin această ea-și explică luminos toate marile probleme, pe care i le ridică omului viața sa pământească.

§ 4. Dualismul sau Diteismul

Dualismul sau diteismul este un sistem noetic religios, care susține doi Dumnezei, ca principii ale lumii.

Dualismul sau diteismul teologic se prezintă sub două forme bine cunoscute: *dualismul filosofic grec* și *dualismul oriental persic*.

Și o formă dualistă și alta nu sunt decât treceri progresive dela politeismul vulgar, spre monoteism. O reformă a politeismului, cea greacă, este făcută prin *Plato și Aristotel*, alta, cea orientală, este făcută prin *Zoroastru*, sau *Zaratustra*.

1. *Dualismul filosofic grec*, susținut de *Plato și Aristotel*, învață existența lui *Dumnezeu*, dar alături de El admitea și coexistența și coeternitatea materiei. Această materie a fost numai

organizată de Dumnezeu, care este numai arhitectul (*Demiurgul*) ei, după Platon, iar, după Aristotel, Dumnezeu i-a imprimat materiei numai *mișcarea*.

Existența acestor două principii absolute, unul lângă altul, nu se poate susține. Unul trebuie să depindă numai decât de celălalt, deci unul trebuie numai decât să fie mărginit. În cazul acestor două principii, cel mărginit este numai materia. Dacă ambele sunt însă mărginite, atunci trebuie să existe peste ele o cauză activă primă. Ori, și Platon și Aristotel recunosc prioritatea ființei spirituale divine, care, numai ea, organizează demiurgic și imprimă mișcarea, ceea ce înseamnă că materia este inferioară, contingentă și creată.¹

„Dualismul teologic trebuie sau să se desvolte în teism curat, să părăsească, deci, ideea unei materii din veci și să facă materia absolut atârătoare de Dumnezeu, sau trebuie să se desvolte, precum s'a făcut, prin școala stoică, în panteism, care zice că este numai „un unic absolut“, adică Dumnezeu, însă acesta este totodată și materie”.²

2. *Dualismul oriental persan* reformează radical politeismul, însă se lovește de *problema răului*. Binele și răul n'au putut fi, în gândirea orientală, contrase în aceeași ființă, ceea ce a determinat susținerea unor principii, două Dumnezei — unul bun: *Ahuramazda* sau *Ormuz* și altul rău: *Agromainius* sau *Ahriman*.

Existența acestor două principii, independente și contrare, produce însă și în dualismul persan deosebiri neplăceri. Fiindcă, sau ambele principii sunt egal de tari și atunci se anulează reciproc, sau unul este mai tare și este învins cel mai slab, așa că lumea și omul ar fi două terenuri de necontenită luptă între aceste două principii tirane.

De fapt, răul nu poate fi înălțat la rangul de principiu combatant cu binele, sau cu Dumnezeu. Formele sub care există răul sunt forme accidentale unele, implicite creației altele, sau dependente de libertatea voli omenești, în sfârșit, celelalte.

Însăși lupta aceasta între bine și rău este gratuită, în cazul unei victorii sigure a binelui, deci și suferințele sunt ne-

¹ Cf. Hake, *Handb. der allg. Religionsw.*, I T., 85 sq.

² Eus. Popovici, o. c., p. 89.

justificabile. Dualismul oriental persan izvorește din problema răului,¹ ori această problemă noi am rezolvat-o, din punct de vedere creștin, fără a apela, cu necesitate, la existența unui principiu independent.

Dualismul teologic rămâne cea din urmă încercare și deci ultimul vestigiu caricatural al politeismului, la care gândirea păgână nu se putea obișnui a ceda definitiv și radical.

§ 5. Panteismul

Panteismul (dela *πάν* — totul și *θεός* — Dumnezeu) este un sistem de cugetare religioasă, care susține că lumea este un tot întreg cu Dumnezeu, sau Dumnezeu este *totul*, deci și lumea.

Dumnezeu nu este o personalitate pentru sine și independentă față de lume, ci El este *immanent* lumii. Nu există, de aceea, două entități: Dumnezeu și lumea, ci: sau *numai Dumnezeu*, care este de aceeași substanță sau ființă cu lumea, sau *numai lumea*, care însă este identică cu Dumnezeu.²

În favorul tezei lor, panteiștii invoacă următorul raționament: „Dumnezeu, zic ei, este infinit. Ori, nimic nu poate exista în afara infinitului. Deci, lumea trebuie să facă parte integrantă din el: „*Dumnezeu este totul și totul este Dumnezeu*”.³

Panteismul, ca sistem noetic religios, este foarte vechiu. Il aflăm, așa: în *școala indiană Vedanta*, care învăța că nu există nimic în afară de *Brahma*, — *Brahma* este totul, iar totul din lume și lumea este *Brahma* —; la *Pitagorei*, la *Eraclit*, la *filosofii Eleați* din Italia de Jos, în frunte cu *Parmenide* (sec. VI și V î. d. Hr.), apoi la *Zenon și școala sa*. Școala lui Zenon învăța că Dumnezeu este sufletul lumii, iar lumea este trupul lui Dumnezeu.

Amprente panteiste aflăm și în *neoplatonism*, care învăța că sufletul lumii a emanat din *νοῦς* și s'a încorporat în lumea căzută. Nici creștinismul nu este ferit de eresuri panteiste; așa

¹ Cf. Duplessy, o. c., I, I, p. 106.

² Cf. Klimke, *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, Freiburg, 1906, p. 5 sq.

³ Cf. Boulenger, o. c., p. 75; Schanz, *Apol. des Christ.*, I T., p. 493 sq.

se nasc în sânul creștinismului: *gnosticii*, apoi *manicheii*, iar sub influența panteistică neoplatonică stau: *Johannes Erigena*, *Scotus*, *maestrul Eckhardt*, etc. Și ereticul *Giordano Bruno* a fost panteist. Un mare promotor al panteismului modern a fost însă, iudeul *Baruch Spinoza* († 1667). După B. Spinoza, există numai o unică substanță: Dumnezeu; substanța divină are două atribute: *cugelarea* și *extinderea*. Ideile noastre sunt manifestările lui Dumnezeu, după atributul *cugelare*; corpurile și lumea însăși nu sunt decât moduri de manifestare ale lui Dumnezeu, după atributul *extindere*. Dumnezeu este astfel: „*natura naturans*“, iar lumea: „*natura naturata*“.

Apogeul și-l atinge însă, panteismul în Germania, în timpul imediat următor filosofiei lui Kant, la filosofii: *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*, *Schopenhauer*, *Hartmann*, care sunt panteiști curați și la semipanteiști: *Schleiermacher*, *Krause*, *Fechner*, *Fichte-Fiul*, etc.

După *Fichte*, nu există nimic în afară de *eul* (*das Ich*) *absolut*, care este Dumnezeu, și care se realizează pe sine în euri mărginite, sau în noi.

După *Schelling*, *eul* unic și *absolut* — Dumnezeu — se diferențiază în *spirit* și *natură*.

După *Schopenhauer* și *Hartmann* nu există decât o voință originară absolută, inconstientă și oarbă (*das Unbewusste*), care se realizează în lume și devine conștientă în om.

După *Hegel*, în sfârșit, totul este *ideea logică*, care se dezvoltă dela sine în mod dialectic. Ideea logică, ca unica realitate și existență, sau Dumnezeu, se dezvoltă, prin afirmare și negare, în natură corporală și în spirit omenesc. Panteismul hegelian se mai numește și *panlogism*.

Din cauza amplitudinii pe care a luat-o acest sistem noetic, în gândirea omenirii, el se prezintă și sub forme diferite și multiple:

1. *Panteismul realistic* susține că Dumnezeu este o ființă cu existență reală. Ex.: Eleații, Pitagoreii, Stoicii, G. Bruno, B. Spinoza, etc.

2. *Panteismul idealistic* susține că Dumnezeu este numai o idee abstractă, care există în *cugelarea* noastră. Ex.: *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*, *Schopenhauer*, *Hartmann*, etc.

3. *Panteismul ontologic* susține că Dumnezeu este o substanță imobilă, iar lumea: o manifestare fenomenală a sa. Ex.: Spinoza, Eleații, Vedanta, etc.

4. *Panteismul cosmologic* susține că lumea ia naștere din Dumnezeu. După modul cum ia naștere, el se numește *emanaționistic* (lumea este o emanare din Dumnezeu), *hilozoistic* (lumea este corpul, iar Dumnezeu este sufletul ei), *evoluționistic* (Dumnezeu se desvoltă pe sine în lume). Între emanaționiști se numără: Neoplatonicii, gnosticii, manihei; între hilozoști: Pitagoreii, stoicii, etc.; între evoluționiști: *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*, *Schopenhauer*, *Hartmann*, etc.

După felul cum panteismul este în favorul lui Dumnezeu și-l menține, în dauna lumii, sau după cum este în favorul lumii și-l desființează de Dumnezeu, se numește *panteism acosmistic* — fără lume — (Spinoza, Hartmann, Schopenhauer), sau *panteism pancosmistic* (Dumnezeu — pan — este lumea), ca: Vedanta, Eleații, neoplatonicii, etc.¹ Din cauză că susține numai un unic principiu existent real: lumea sau Dumnezeu, care împreună sunt un tot, se mai numește panteismul și *monism panteistic*, spre deosebire de *monismul materialistic*.² După felul apoi, cum panteismul menține pe Dumnezeu numai în lume, sau îl transcende față de lume, se numește încă: *panteism imanentistic* și *panteism transcendent*. Imanentiști sunt: Spinoza, Hegel, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hartmann, iar transcendenți sunt: emanaționiștii și hilozoști, etc.

Consecințe. Panteismul distruge fundamentele moralei și ale societății, întrucât, afirmând că totul face parte din substanța divină, se afirmă implicit, că totul este bun. Viciul este pus, astfel, pe aceeași treaptă cu virtutea, forța cu dreptul, meritul cu demeritul. Fiind toți oamenii părți din marele tot, libertatea voii este desridicată, așa că nu mai poate fi vorba despre *responsabilitate*, sau despre justificarea morală a *sanțiunii*.

Față de aceste consecințe dezastruoase pentru morală și

¹ Cf. Hake, *Handb. der allg. Religionsw.*, I T., p. 72 sq.

² Cf. Klimke, *Der Monismus*, p. 36 sq. Asupra „monismului paralelist“ al lui F. Paulsen (1847—1908), consultă: *Introducere în filosofie*, trad. de I. Lupu și D. Pușchilă, București, 1922, p. 139 sqq.

societate, spunea Vacherot: „A diviniza totul, înseamnă a justifica totul și a consacra totul”.¹

Panteismul distruge, în sfârșit, *temeliile religiei*, întrucât religia este un raport între doi, ori panteismul învață că Dumnezeu și omul sunt una. În cazul acesta raportul este imposibil, deoarece nu Dumnezeu este acel ce are nevoie de o religie.²

Combatere. Panteismul contrazice principiilor sănătoase ale minții, întrucât el susține *identitatea contrastelor*, ceea ce este absurd. Nu poate fi, astfel, finitul și infinitul, contingentul nu poate fi totodată și absolut, spiritul nu poate fi materie, schimbabilul nu poate fi neschimbabil, iar temporalul: vecinic. Dumnezeu nu poate fi, astfel, identic cu lumea, fiindcă sau unul sau alta nu ar mai putea exista.

Panteismul contrazice *conștiinței de sine* a oamenilor, întrucât fiecare dintre noi este conștient de personalitatea sa, distinctă și deosebită de alta, cât și de libertatea sa. Nimeni nu ar putea afirma absurditatea, că el nu este el, sau ceea ce este; sau că în eul său lucrează alt eu strein.

Panteismul contrazice, în sfârșit, *principiului individuațiunii* (*die generische, spezifische und individuelle Verschiedenheit*),³ după care principiu, nimic în lume nu este absolut identic cu altceva. De ce dar există acest curios principiu, când esența tuturor lucrurilor este substanța unică panteistă?

Panteismul se respinge, ca tot atât de nebazat, și în diferitele sale forme.

Panteismul ontologic contrazice simțurilor noastre, pentru care totul ce există material este palpabil și cu existență proprie reală. Această contrazicere predomină și în panteismul ontologic al lui Spinoza, întrucât cugetarea nu poate fi și extindere, sau invers: extinderea nu poate fi cugetare. Una se refuză pe alta, întrucât extinderea nu cugetă, iar spiritul cugetător n'are extindere spațială.

Simțurilor noastre le contrazice și panteismul acosmistic, după care lumea n'ar exista deloc, când de fapt simțurile noastre atestă contrarul.

1 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 77.

2 Cf. Hake, *Handb. der allg. Religionsw.*, I T., p. 82.

3 Cf. Schill, *o. c.*, p. 87; Specht, *o. c.*, p. 33.

Panteismul idealistic susține o inadvertență, când crede că o idee abstractă se poate realiza în concretul material al lumii, tot așa panteismul emanaționistic nu ar putea explica modul de emanare a unei realități materiale dintr-o ființă absolută spiritală.

Contra panteismului evoluționistic avem de observat, că ceva atotperfect și absolut nu se poate desvolta în retrogradare și desființare proprie a sa, iar contra panteismului hilozoistic avem de observat că nu toată lumea este vie și însuflețită. Materia anorganică, astfel, deși organizată, este inertă și neînsuflețită.

Cât privește sistemele panteiste ale lui Fichte, Schelling și Hegel, ele sunt esențial *optimiste*, după ele absolutul se desvoltă în lume cu tendință determinată de binele absolut. Cum se explică însă, fenomenul răului?

Opusa extremă o înregistrează sistemele panteiste ale lui Schopenhauer și Hartmann, esențial *pesimiste*, care susțin că în lume predomină răul, iar direcția de desvoltare a voinței oarbe este spre rău, dar dau naștere și întrebării legitime: Cum se explică, atunci, fenomenul binelui, frumosului și adevărului din lume?

Față de predominarea contrazicerilor, sistemul noetic panteist se îndreaptă din ce în ce mai mult spre teism.

Panteismul modern recunoaște, astfel, personalitatea distinctă a lui Dumnezeu și transcendența Sa, impune însă, în amendament, și desvoltarea imanentă și impersonală a lui Dumnezeu în lume. Și în această formă modernă de *semipanteism*, profesoat de Schleiermacher și Krause, ai cărui panteism se mai numește și *panenteism*,¹ apoi de Fechner și Fichte-Fiul, etc., persistă contrazicerile, de care panteismul nu se va desbăra pe deplin decât cu trecerea sa definitivă în lagărul teist.

1 *Panteismul* susține că toate sunt în Dumnezeu (πάν ἐν θεῷ) și se cunosc prin El. Amprente panenteiste aflăm la Fichte, Ulrici și Weisse, între reprezentării săi de seamă se numără, după Krause: Litz, Fechner, Rohmer, Spicher și, mai ales, Paulsen (*Einführung in die Philosophie*, Berlin, 1892; în trad. rom. citată mai sus).

§ 6. Deismul

Deismul este un sistem noetic religios, care exclude pe Dumnezeu din lume, denegându-I orice activitate providențială.

Deismul susține că Dumnezeu a creat lumea, însă, după creație, a lăsat-o în părăsire. Lumea, astfel, se conduce singură de atunci, după legi de armonie prestabilită de Dumnezeu, odată pentru totdeauna.

Legătura dintre Dumnezeu și lume este pe deplin ruptă; Dumnezeu este izolat în sfere inaccesibile pentru puterile noastre pământești; activitatea Lui externă a încetat prin actul creației: Dumnezeu se află într'un veșnic repaos, pe care nimic nu-L poate întrerupe.

Omul, deși are nevoie de o religie, el se poate însă conduce autonom spre scopul său. De o revelație supranaturală însă nu are nevoie, fiindu-i satisfăcătoare puterile sale naturale.

Înlăturând providența și orice manifestare supranaturală din religie, deismul este de acord cu ultimele progrese ale științei profane, de aceea are și foarte mulți adepți și apărători.

Deismul îl aflăm profesar, pentru prima dată, de *Epicur*, care susținea că zeii nu se pot interesa de lume și om, întrucât aceste ocupații și griji ar tulbura deplina și olimpică lor fericire. Idei deiste mai aflăm în antichitate la poetul roman pesimist *Lucrețiu*, ideile acestuia se apropie însă, mai mult, de negarea deplină a lui Dumnezeu, deci de materialism, decât de negarea activității Sale providențiale.

În 1640, deismul își face apariția în Anglia, unde se dezvoltă pe deplin și se răspândește și peste hotarele acestei țări în Franța mai ales.

Părintele deismului englez a fost *Herbert of Cherbury*, care exilează pe Dumnezeu din lume, neagă revelațiunea supranaturală și recunoaște numai următoarele 5 adevăruri: 1. Existența unui Dumnezeu personal. 2. Obligațiunea de a-L adora. 3. Cultul se rezumă în pietate și virtute. 4. Pocăința și îndreptarea. 5. Răsplata și pedeapsa într'o viață viitoare.

Filosoful *Hobbes* se ocupă în „*Leviatan*” de originea statului și a religiei și se declară pentru aceleași idei deiste, ce le aflăm și la *Herbert of Cherbury*. Nu sunt între ei de acord în

privința autorității, care ar trebui opusă revelației supranaturale și care ar înlocui-o cu deplină eficacitate: *Herbert of Cherbury* se pronunță pentru „*ratio sana*” subiectivă a fiecăruia, *Hobbes* se pronunță pentru „*legea pozitivă*”, dar colectivă a statului.¹

După acești doi deiști promotori urmează în Anglia o bogată eflorescență de adepți, dintre care mai cunoscuți cităm pe: filosoful *Locke*, *John Toland*, *Collins*, *Tyndall*, *Morgan*, *Chubb*, *Schaflesbury*, etc. etc.

Subt *Petru Bayle* († 1706), deismul trece în Franța, unde și atinge culmea sa de dezvoltare, dar și de influență dezastruoasă, prin *Voltaire* († 1779). *Voltaire* îl susține pe Dumnezeu numai ca creator și judecător al omului, deci numai pentru sfârșitul și începutul său, renunță la El însă, în timpul vieții sale pământești. De biserică nu e nevoie: „*Ecrassez l'infamie!*”, de Dumnezeu însă, da: „*Si Dieu n'existait, il faudrait l'inventer*”.²

Alți mari campioni deiști francezi au fost: *J. J. Rousseau*, care spune despre minuni: „*Otez les miracles de l'évangile et toute la terre sera aux pieds de Jésus Christ*”;³ apoi enciclopediștii: *d'Alambert*, *Diderot*, *Holbach*, etc.

Combatere. Deismul, refuzând providența divină, dă deplină libertate, de existență și conducere, lumii. Lumea creată devine astfel, absolută, ceea ce este absurd. Două principii absolute nu pot exista.

Deismul restrânge ființa divină absolută la sfere existențiale exterioare lumii. Dumnezeu cel absolut și omniprezent nu poate fi în lume, nici nu poate activa în ea. Ori, deismul susține un Dumnezeu personal absolut, ceea ce este o crasă contradicție cu limitarea de mai târziu a puterii Sale. Dumnezeu, sau este un Dumnezeu deplin, ca cel creștin, sau numai un paleativ.

O altă contradicție deistă, în sfârșit, este susținerea religiei, dar compromiterea bazelor sale. Deismul exclude pe Dumnezeu din lume și întrerupe raportul Său cu omul, ceea ce tocmai constituie religia, dar totuși deismul păstrează o noțiune mutilată

1 Cf. I. Mihălcescu, *Curs de Teologie fundamentală*, (litografiat — Fl. Găldău), București, 1934, p. 133.

2 *Ib.*, p. 135.

3 *Ib.*, p. 137.

de religie unilaterală și sărăcită de însuși sigiliul adevărității sale: supranaturalul.

Concluzie. Cu expunerea sistemelor noetice contrare soluționărilor teistice am terminat și argumentarea negativă a existenței personale a lui Dumnezeu.

Contra acestor false sisteme, am dovedit, că Dumnezeu este unic și există cu personalitate proprie, distinctă de materie, cu activitate atotputernică dovedită: creațională, cu activitate continuă: providențială; deosebit de lume, dar nu exilat din ea absolut și suprem.¹

Trecere. A doua afirmație necesară pentru existența unui raport între Dumnezeu și om, deci pentru existența a însăși religiei creștine, cât și a revelației, este aceea a nemuririi sufletului.

În cele ce urmează, așa dar, vom dovedi că și omul este o ființă personală, care, deși mărginită, totuși este compusă din trup muritor și din suflet nemuritor. Alături manifestărilor trupului vom dovedi existența, spiritualitatea și libertatea celeilalte substanțe, mult contestate: sufletul; după moartea trupului, vom dovedi persistența omului după această substanță spirituală, sau nemurirea sa.

Nemurirea sufletului și libertatea voii vor forma, astfel, pietrele unghiulare, cu care se va ocupa partea a doua a Teologiei fundamentale.

NEMURIREA SUFLETULUI

¹ O fericită sinteză a celor expuse până aici conține și mărturisirea de credință vaticană, sessio III, cap. 1: „(Deus est) una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt: ineffabiliter excelsus“. Cf. Denzinger-Umberg, o. o., n. 1782, p. 491.

PARTEA II

Nemurirea sufletului

CAPITOLUL I

Despre natura omului - Dualismul antropologic

Unul din cei doi termeni, care există în raportul „religie“ a fost dovedit, ca real și personal existând. Existența lui Dumnezeu a fost argumentată rațional, iar rezultatul acestor argumentări este deplina certitudine religioasă.

S'a dovedit, deci, că există un Dumnezeu personal, cu care este posibil ca omul să întrețină un raport bilateral: în care Dumnezeu să conducă, iar omul să se supună, conștient și liber.

Posibilitatea acestui raport este dovedită, până acum, însă, numai unilateral: *divin*. Omul, ființa aceasta, aparent, atât de cunoscută nouă, ridică probleme dintre cele mai variate și complexe, referitoare la originea, natura și destinul său.

Pentru soluționarea și din punct de vedere *uman* a posibilității, cât și a necesității religiei — omul are datorii de împlinit față de Creatorul său — va trebui să ne ocupăm și cu rezolvarea tuturor problemelor umane, ce se ridică în calea acestui raport.

Omul va trebui dovedit ca o ființă personală, independentă și conștientă de sine. Ca ființă personală, omul este compus din două substanțe: trupul muritor și sufletul nemuritor. Sufletul cuprinde în sine toate virtualitățile, care fac posibil un raport spiritual, independent și continuu cu spiritualitatea absolută — Dumnezeu.

Omul, ca ființă personală, va trebui, deci, dovedit ca proprietar al acestei substanțe, iar această substanță va trebui dovedită ca real existând, ca real independentă, spirituală și nemuritoare.

Sistemul de cugetare care susține, că omul este compus din trup și suflet, deci din două substanțe, radical deosebite întreolaltă, se numește *dualismul antropologic*.¹ Intrucât în această compunere antropologică predomină sufletul, dualismul antropologic se mai numește *spiritualism psihologic*, sau simplu *spiritualism*.² Contra dualismului antropologic se ridică: *monismul antropologic materialist*,³ care susține numai existența substanțială a trupului, sau a materiei, și neagă substanțialitatea sufletului și *monismul antropologic spiritualistic (idealistic)*,⁴ care susține numai existența substanțială a sufletului, și neagă substanțialitatea trupului.⁵ Ambele aceste sisteme noetice sunt sisteme unilaterale extremiste, care fac imposibil orice raport al omului cu Divinitatea. Materialismul antropologic, astfel, neagă substanțialitatea sufletului și face imposibilă continuarea acestui raport după moarte, precum și încoronarea sa; spiritualismul antropologic neagă substanțialitatea trupului, deci face imposibil acest raport încă în viața de aici, de pe pământ.

Din ambele lagăre se ridică afirmații dintre cele mai grave: omul este format numai dintr-o substanță, fie materială, fie spirituală; între om și animal sau nu există nicio diferență (materialism), sau este o adevărată prăpastie (monismul spiritualistic); sufletul este sau numai o ipoteză, necesară pentru a explica unele fenomene care par streine materiei (materialismul), sau formează întreaga persoană a omului (m. spiritualistic); gândirea

1 Contra dualismului se declară și psihologul român G. Rădulescu-Motru. După el: „Psihologia să evite a fi spiritualistă, sau materialistă, și să rămână simplu realistă în înțelesul strict al cuvântului. Explicarea ei să se ridice deasupra dualismului dintre suflet și materie, pentru că acest dualism nu există în experiența reală, ci este un produs al culturii timpului, ieșit din influențe cu totul extraștiințifice”. Cf. *Curs de psihologie*, București, 1923, p. 28.

2 Cf. R. Eisler, *Leib und Seele*, Leipzig, 1906, p. 5 sq.

3 *Ib.*, p. 32 sq.; 67 sqq.

4 Vezi și: N. Terchilă, *Idealismul modern*, în „Omăgiu Mitropolitului N. Bălan”, Sibiu, 1940, p. 751 sq.

5 Cf. Gutberlet, *Der mechanische Monismus*, Paderborn, 1893.

este sau un produs al materiei cenușii cerebrale (materialism), sau omul este pură gândire (m. spiritualistic); și, în sfârșit, libertatea voii, sau este o simplă iluzie (materialism), sau omul este libertate pură (m. spiritualistic).¹ Extreme noetice pe cât de neadevărate, tot pe atât de periculoase.

Mai ales, materialismul antropologic excelează în a rezolva toate fenomenele sufletești pe cale materialistă. Un exemplu cu explicarea gândirii este edificator: „Gândirea este o secrețiune a creierului (Cabanis). Gândirea este o mișcare a materiei, sau a substanței cerebrale (Büchner). Principiul gândirii este fosforul (Moleschott). Creierul secretă gândirea, după cum ficatul secretă bila, sau rinichii: urina (Karl Vogt). Sufletul este rezultanta materiei, așa cum un concert rezultă din instrumentele de muzică (Littré). Sufletul este suma funcțiunilor fiziologice ale creierului (Haeckel)”.²

Consecințele unor astfel de învățături, dacă ar fi adevărate, ar fi dintre cele mai dezastruoase. După monismul materialistic, nu ar mai fi între om și animal decât o diferență de progres, sau grad, pe treapta evoluției; omul nefiind dotat cu suflet spiritual și liber, raportul cu ființa personală absolută: Dumnezeu rămâne suspendat în gol și nu e mai mult posibil. Omul fiind numai materie oarbă și un produs progresat mecanic al ei, morală nu este decât o invenție umană, deci nu e mai mult loc pentru datorie, lege, merit, virtute, răsplătă, sau pedeapsă. Toate sunt cantități inventate și deci: neglijabile, așa după cum neglijabilă devine și viața pământească, odată ce nu mai există o continuare a ei după moarte.³

Contra diferitelor iețe ale acestor periculoase sisteme unilaterale extremiste, noi vom trebui să apărăm de atacuri și

1 Cf. Gutberlet, *Der Kampf um die Seele*, II Aufl., Mainz, 1903, p. 6 sq.; 50 sq.

2 Cf. Duplessy, o. c., I, I, p. 165. Cf. C. Vogt, *Lettres physiologiques*, Paris, 1875, p. 345 sqq.; L. Büchner, *Force et Matière*, Paris, 1862, p. 218; I. N. Lungulescu, *Energia spirituală*, R.-Vâlcea, 1931, p. 94 sq.; E. Haeckel, *Les enigmes de l'univers*, trad. par Camille Bos, Paris, 1924, p. 210 sqq.

3 Cf. Geyser, *Die Seele*, Leipzig, 1914, p. 14 sq. În fața acestei situații, cu drept cuvânt observă teologul N. Terchilă: „E o artă grea de a făuri o concepție proprie și de a privi cu dispreț spre creștinism ca spre o putere sdrobotă, câtă

trupul și sufletul omenesc, răspunzând creștinește întrebării atât de des repetată: „Ce este omul?”¹

Vom trebui să demonstrăm bazele temeinice ale dualismului antropologic, care sistem noetic stă ca piatră de boltă existenței personale deplin conturate, din punct de vedere trupesc și sufletec, a omului. Spiritualitatea omului va forma centrul, înspre care se vor îndrepta toate argumentările noastre antropologice. Vom împărți, astfel, întreg materialul antropologic în două părți:

A. Despre sufletul omului.

B. Despre corpul omului.

vreme te hrănești din măduva lui morală și ești înconjurat de o societate creștină, iar zidurile ți le asigură ca pe un puternic acoperământ pentru orice eventualitate. Câtă vreme moniștilor le este dat să trăiască din bunul creștinesc și să-l critice pe acesta din „înaltul” lor punct de vedere, totul este în ordine. Însă îndată se va întreba cineva, care sunt puterile active, creatoare, sociale, ale monismului, numai decât apare toată goliciunea și slăbiciunea concepției „celei nouă”. *Idealismul modern*, p. 754.

¹ Th. Haecker, *Was ist der Mensch?* Leipzig, 1936.

A. Despre sufletul omului

Dualismul antropologic învață că sufletul este o substanță spirituală, simplă și necompusă, deci unitară, complet deosebită de substanța corporală, principiu superior al cunoașterii și gândirii și continuator al ființei omenesti, prin nemurirea sa. Acest suflet nemuritor face puntea de legătură între spiritul absolut al lui Dumnezeu și omul mărginit. Existența, spiritualitatea, libertatea și nemurirea acestui suflet garantează omului primatul său în întreaga creație, cât și deplina stăpânire peste destinul său, asupra căruia este liber a hotărî.

De aceea, în jurul acestui suflet s’au dat, și se mai dau, cele mai aprig susținute lupte, cu scopul de a-l desființa cu desăvârșire, fiindcă, prin desființarea lui, i se răpește omului toate drepturile sale legitime, ce-l înalță din animalitate spre spiritualitatea sa relativă sufletească, iar prin ea, spre nemurire și împreunarea cu Dumnezeu — spiritualitatea absolută.¹

În cele ce urmează, așa dar, ne vom ocupa cu premisele substanțialității distincte a sufletului de substanțialitatea trupului, dovedind în mod pozitiv:

Cap. I. Existența sufletului,

Cap. II. Spiritualitatea sufletului,

Cap. III. Libertatea sufletului și

Cap. IV. Nemurirea sufletului.

Toate aceste premise ale substanțialității sufletului, care sunt „cheile psihologiei raționale”,² sunt pentru filosoful J. Kant: „erori logice” sau „paralogisme ale rațiunii pure, sau forme ale

¹ Cf. Gutberlet, *Der Kampf um die Seele*, II Aufl., Mainz, 1903, p. 4 sq. În timpul mai nou i se acordă problemei sufletului de către filosofi foarte multă atenție. O parte întreagă a filosofiei, denumită „metafizica sufletului”, se ocupă cu el, mai ales cu chestiunile ce nu aparțin psihologiei, anume cu: originea, natura, caracterul, scopul său, etc. Vezi așa: Fr. Seifert, *Metaphysik der Seele*, München und Berlin, 1928, p. 6, 12 sq.

² Cf. Schill, *Prinzipienlehre*, p. 95.

sofismei numite *quaternio terminorum*, sau *figurae dictionis*: simpla reprezentare fără niciun conținut a *eului*, despre care nici măcar nu pot spune că e un concept, pură conștiință de sine ce însoțește reprezentările mele, este transformată într-o existență. Prin urmare, eul (termenul mediu) e luat în cele două premise în două înțelesuri diferite, odată ca realitate (substanță), altă dată ca simplă condiție logică, sau subiect *vid al gândurilor mele*. Raționamentul are dar patru termeni în loc de trei.¹

„Paralogisme transcendente sunt în număr de patru: a) Fiindcă eu sunt subiectul tuturor gândurilor mele, urmează că sunt subiect necondiționat, sau substanță: *sufletul e o substanță*. Din substanțialitate decurge *imaterialitatea sufletului*, deoarece sufletul e dat direct numai simțului intern. b) Fiindcă multiplul reprezentărilor mele e îmbrățișat de unitatea apercipției, *sufletul e calitativ simplu*. Din simplitate decurge incorruptibilitatea, sau nemurirea lui; numai compusul se distruge. c) Fiindcă apercipția sau conștiința de sine este identică numeric, în orice timp, sufletul este o unitate, sau identitate cu sine. Din identitatea numerică decurge personalitatea sufletului. d) Fiindcă eu mă cunosc nemijlocit, existența mea e sigură, pe când existența lumii externe e problematică și o cunosc indirect, prin reprezentările mele. Decurge de aici o acțiune reciprocă a sufletului cu corpurile. E problema raporturilor dintre suflet (spirit) și materie.”²

Kant se străduiește a arăta completa lipsă de bază a dualismului antropologic, care este un *dualism pur fenomenal*. Contra lui Mendelsohn, care în lucrarea sa: „*Phaedon sau despre nemurirea sufletului*”, se ocupa cu susținerea nemuririi sufletului și combaterea ipotezei, că sufletul ar putea pieri prin anihilare și stingere treptată, nu prin descompunere, Kant remarcă că, deși sufletul nu are o mărime extensivă descomponibilă, nimic nu ne oprește a-i atribui o mărime intensivă, sau grade de conștiință (realitate), care pot scădea treptat până la zero. Astfel, pretinsa substanță e redusă la nimic, nu prin descompunere, ci prin consumare.³

1 Florian, *Kant*, p. 110. Cf. Negulescu, *Ist. filos. cont.*, vol. I, p. 246–248.

2 Florian, *Kant*, p. 110. Cf. Negulescu, *Ist. filos. cont.*, vol. I, p. 248.

3 Florian, *Kant*, p. 111.

Nemurirea sufletului o acordă Kant, mai târziu, numai ca un *postulat*, sau o *trebuință a rațiunii*. Problema sufletului, imposibilă de rezolvat cu rațiunea teoretică, este rezolvată cu ajutorul rațiunii practice. Legea morală impune nemurirea sufletului ca un corolar indispensabil.¹

Kant se îndreaptă, astfel, dela aspațialitatea sufletului spre periculoasele extreme ale monismului materialist. El susține o anihilare intensivă a sufletului și o dispariție a lui, deci și o existență specială a sa, numai temporală, precum și o substanțialitate deosebită paralogică.² Teoria kantiană ne apropie de *generaționism*, sau *traducianism*, care susține că sufletele ar decurge ca și trupurile din părinți. Aceste suflete ar diminua însă treptat, în intensitatea lor, până la dispariție.

Înlăturând *creaționismul divin*, după care teorie Dumnezeu crează sufletele, la conceperea fiecăruia dintre noi, refuzând *ocazionalismul* (asistența supranaturală) și *armonia prestabilită a lui Leibniz*, Kant se pronunță numai pentru fenomenal. Era natural, ca sufletul să fie o entitate de care să caute a se scăpa, înainte de-a ajunge la dovedirea nemuririi sale.

Teoriile paralogiste ale lui Kant sunt însă, contrazise și desființate de realitatea existențială a sufletului, pe care noi o vom dovedi, premisă cu premisă, în cele ce urmează.

1 Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, p. 187 sq.

2 Sufletul s'ar reduce, astfel, la ingratul rol de a fi un fel de „*idee regulativă*” pentru fenomenele psihice ce se petrec numai în timp, deoarece ele nu au extindere, ci numai durată. Contra acestor susțineri kantiene, astăzi s'a dezvoltat o adevărată ramură a psihologiei, așa numita *psihometrie*, care se ocupă cu măsurarea fenomenelor psihice. Cf. M. Ralea-St. Bârsănescu, *Psihologie*, Craiova, 1938, p. 8, 11.

CAPITOLUL I

Existența sufletului

Omul nu este compus numai din trup, sau din substanță materială și nici nu dispăre deodată cu ea. Alături de trup, omul este compus și din suflet, sau substanță spirituală, care, există real, deși intră în compoziția unitară a omului. Acest suflet este „*principiul vital*” al materiei, organizată în formă de trup omenesc, sau „*entelechia trupului*”, așa cum spunea *Aristotel*; el interpătrunde întregul trup, aflându-se egal repartizat peste tot; el nu este compus însă din părți, nici întins; el este simplu, deci indivizibil; el este spiritual, deci invizibil.¹

Dar, deși este un principiu vital, spiritual și invizibil, el totuși există real. Existența reală a sufletului se poate argumenta, prin dovezi oferite de experiență și prin dovezi oferite de conștiință. Fiecare dintre noi, astfel, deosebește două feluri de fenomene, ale căror principii sunt complet deosebite unele de altele.

Un fel de fenomene, *cele fiziologice*, ca: nutriția, digestia, circulația sângelui, etc., aparțin trupului; alt fel de fenomene, *cele psihologice*, ca: gândirea, conștiința de sine, judecata, etc., aparțin altui principiu: sufletului. Fenomenele sufletești sunt *autonome*, fără nicio legătură, sau o încătușare a lor, de condițiunile materiale ale trupului. Nimeni nu va raporta ambele feluri de fenomene aceluiași principiu, — acum însăși deosebirea lor se opune —, fiecare fel aparținând altui principiu cauzal.

Deci, trebuie să existe două principii: unul care cauzează

1 În felul acesta se pronunță o serie dintre cei mai renumiți filosofi. Vom considera însă, numai părerile câtorva dintre cei mai de seamă. Așa: Filosoful francez *H. Bergson* denumesc sufletul „*elan vital*”. Vezi: *L'évolution créatrice*, p. 95 sqq. *Descartes* afirmă tare, că sufletul este o substanță „*care cugetă*” (*res cogitans, la raisonnable*). Psihologul *Kölpe* se ferește de-a defini, dar afirmă că sufletul este „*substratul necunoscut al manifestărilor psihice*”. Dar aceste susțineri nu sunt noi, deoarece le aflăm, strălucit expuse, și de cei vechi. Așa: *Pytagora* spunea că sufletul este „*armonia trupului*”, iar *Aristotel* că este „*principiul vieții*”, etc. etc. Cf. *Ralea-Bărsănescu, Psihologie*, p. 8, 13; *Em. Vasilescu, Probleme de psihologie religioasă și filosofie morală*, București, Cugetarea, 1941, p. 169 sq.

efectele fiziologice, altul care cauzează efectele psihologice, fapt care l-a determinat pe marele filosof român *I. Petrovici*, să spună că: „*Omul reprezintă apogeul tovarășiei spiritului cu corpul*”.¹

Dar, nu numai din comparația acestor deosebite feluri de fenomene, ce se petrec în om, se poate constata existența a două substanțe distincte: trup și suflet. Însăși conștiința noastră ne arată clar, că omul după trup, deși se schimbă neconținut, deși se prefacă, deși îmbătrânește, deși suferă într'un cuvânt rigorile evoluției materialiste, el totuși rămâne același; același eu se regăsește și'n omul de 20 ani și'n cel de 50, același principiu, deci, însoțește trupul în tot decursul vieții sale pământești. Trebuie, deci, ca, peste vremelnicia materială a trupului, să existe *permanența și unitatea* unui principiu aparte, deosebit de materie, nesupus variațiilor ei, deci neschimbabil, imaterial, perpetuu și nemuritor.²

Acest principiu nu poate fi un principiu corporal aparte, o manifestare oarecare a trupului, un epifenomen, sau un efect al materiei (*Vogt, Büchner, etc.*), sau ceva intrinsec materiei (*Littré, Moleschott, etc.*), deoarece materia este vremelnică, instabilă, în neconținută transformare și muritoare. Acest principiu este un principiu complet deosebit de trup, cu *existență substanțială* aparte și independentă de materie; el este sufletul omenesc.³

Acest principiu însă, nu este nici un principiu cu o existență numai actuală, cum susține *teoria actualității sufletului*, care a fost câțva timp destul de populară.

După această teorie, sufletul nu e cauza eficientă a gândirii și a voinței, ci se confundă cu însăși actele de gândire și voință. „*Gânditorul e gândirea*” (*the thinking is the thought*), zice

1 *Dincolo de zare. Problema supraviețuirii în cadrul criticii filosofice*, în *Gândirea*, An. XVIII, Nr. 7, Septembrie, 1939, p. 365.

2 Cf. *Hein, Aktualität oder Substantialität der Seele?* Paderborn, 1916, p. 24 sq.; 48 sq. Vezi și frumoasele susțineri ale tezei spiritualiste, cât și corectele argumentări, dela: *V. Runcanu, Sufletul omenesc este o realitate spirituală distinctă de corp*, R-Vâlcea, 1933, p. 5 sqq.; 22 sqq.; 41 sqq.

3 Cf. *N. Coflariuc, Das Problem der immateriellen geistigen Seelensubstanz* Paderborn, 1915, p. 16 sq.

filosoful american William James († 1910). Deci, când încetează activitatea sufletească, încetează și sufletul.¹

Această teorie cu totul perimată astăzi, din punct de vedere psihologic, este repudiată de însăși conștiința noastră, care ne arată că „eul” nostru e ceva permanent, nu schimbător.²

Acest suflet, deosebit substanțial de trup, și totuși permanent legat de trup, nu numai actual și accidental, nu se poate constata ca existent, într'un mod palpabil, prin simțuri, din cauză că el este *spiritual*. Contra materialiştilor, care, bazați în argumentele lor numai pe simțuri, resping existența sufletului, deoarece nu este vizibil, sau palpabil,³ răspundem că și ei susțin unele manifestări, proprii materiei, ca: *gândirea*, etc., care la fel nu se văd și nici nu se pot demonstra experimental, ceea ce nu înseamnă însă că nu există.⁴ La fel cu sufletul și manifestările sale, care nu înseamnă că nu există, dacă sunt *spirituale*, ci numai că mijloacele trupești ale omului nu pot satisface decât pretențiile materialiste, dovezile spiritualiste însă, vor fi admise numai după criterii spiritualiste.⁵

Experiența spiritualistă și conștiința spiritualistă ne aduc dovezi serioase în sprijinul existenței reale a sufletului.⁶ Rezultă,

1 I. Georgescu, *Apologetica religiunii creștine catolice*, București, 1932, p. 62 sq.

2 *Ib.*, p. 63.

3 Materialistul L. Büchner admite, astfel, existența a ceva imaterial, dar acesta nu este sufletul, ci numai niște fenomene, sau efecte ale materiei. Cf. *Force et Matière*, Paris, 1862, p. 218.

4 Boulenger, *o. c.*, p. 100.

5 Cf. N. Cotlarciuc, *o. c.*, p. 34 sq.; Hein. *o. c.*, p. 164.

6 Un atac destul de serios, dat contra substanțialității sufletului, a fost cel al filosofului J. Kant. După acest filosof, fenomenele sufletești sunt *aspațiale*, iar sufletul este numai o idee regulativă a lor. În condițiile acestea nu s'ar mai putea vorbi despre o substanțialitate a sufletului, această substanțialitate presupunând pe lângă durata temporală și întindere spațială, greutate, etc. etc.

„Nici această teorie nu pare cu totul justă; azi fenomenele psihice, mai ales cele periferice, sunt supuse măsurării; azi există chiar o ramură a psihologiei — *psihometria* — care are acest obiect. Fenomenele psihice sunt deci măsurabile. Totuși ele rămân fenomene care au numai durată. Pe de altă parte și fenomenele biologice, fenomenele de viață, durează și ele în timp, se desfășură în succesiune de momente. Vegetalele ca și animalele îmbătrânesc”. Ralea-Bărsănescu, *Psihologie*, p. 11.

deci, clar, atât contra monismului materialistic, cât și contra monismului spiritualistic, că omul este format din două substanțe distincte și radical deosebite întreolaltă. Una: *substanța materială* este dotată cu toate atributele contingenței: întindere, compunere, schimbare, transformare, etc. etc., această substanță este trupul. Alta: *substanța spirituală*,¹ dotată cu toate atributele unei spiritualități relative: unitate, simplitate, necompunere, imaterialitate, etc., această substanță este sufletul.²

În cele ce urmează, ne vom ocupa cu:

§ 1. Raportul dintre sufletul omului și sufletul animalelor.

§ 2. Raportul dintre trupul și sufletul omului.

§ 1. Raportul dintre sufletul omului și sufletul animalelor

Alături de principiul vital sufletească al omului există un principiu vital sufletească și al animalelor. Între un suflet și altul au intervenit apropieri și comparații, pe care materialismul le-a folosit la clădirea ipotezei sale transformiste. Se impune, așa dar, o corectă raportare între aceste două principii, pentru deplina conturare a sufletului omenesc.

1 Despre această substanță se exprimă, în termeni adecvați, apologetul rus Rojdestvenski, *Apologetica*, p. 442: „Subt numele de *substanță*, noi înțelegem o esență unică, care zace în fundamentul unor fenomene deosebite, care substanță se conservă permanent, cu toată schimbarea fenomenelor. Aceste semne caracteristice de unitate și permanență definesc destul de bine substanța. Dar asemenea semne se aplică mai mult decât la orice la suflet, care raportează la sine toate manifestările sale, cum le-ar raporta către o substanță unică, care neîntrerupt își păstrează conștiința de sine, cu toată schimbarea reprezentărilor, senzațiilor și dorințelor sale.

2 Descartes ocupându-se în „*Meditația a șasea*” despre dualitatea substanțelor care compun ființa noastră, denumia substanța spirituală: *res cogitans*, cu componență esențială din rațiune fără materie, iar pe cea materială: *res extensa*, cu componență esențială din materie fără rațiune. Asupra dualismului antropologic cartesian, consultă: M. Florian, *Dualismul cartesian*, în *Revista de filosofie*, vol. XXII, Nr. 4, Octombrie-Decembrie 1937, p. 390.

Sufletul omenesc este radical deosebit, prin *rațiune* și *libertate*, de sufletul animalelor, așa că nicio ipoteză transformistă nu se poate susține, după care omul, după trup și suflet ar proveni, pe cale de evoluție, din animal. Sufletul animal este atât de înălțat de materie, încât, deși este imaterial și principiu vital, totuși el moare deodată cu trupul, așa cum moare armonia unei lire împreună cu lira: *el nu este spiritual*.¹

Sufletul omului, în schimb, este un principiu deosebit esențial de cel al animalelor. Deși își are originea în Dumnezeu, care crează fiecare suflet, totuși natura sa este spirituală; în virtutea acestei spiritualități, sufletul are o existență diferită de a materiei și aici pe pământ, această existență însă s-a continuat, datorită aceleiași spiritualități și dincolo de moartea trupului.²

Sufletul omenesc însă se deosebește de cel al animalelor nu numai prin nemurirea sa, de după despărțirea de trup, el se deosebește de sufletul animalic și în timpul conviețuirii sale, de aici de pe pământ, cu trupul. Deoarece sufletul uman este originea și cauza tuturor acelor mari deosebiri, prin care omul este stăpân al creației și conduce întreaga lume animală. Așa: *omul cugetă, el poate raționa față cu realitățile vieții, el are conștiință de sine*. Datorită exercitării acestei facultăți esențiale pentru viața sa, omul a *progresat*, el a „umanizat” ținutul pe care trăiește, devenind un veritabil „factor geografic”,³ el a întemeiat o cultură și o civilizație, el are o morală și o religie, ceea ce animalele nu au. Fiindcă oricât de sculptoare vor fi scăpările inteligente ale cânelui, sau ale maimuței și oricât de inventive, aceste animale *nu au memorie*, deci ele sunt incapabile de o viață civilizată, sau de progres.⁴

1 Cf. Duplessy o. c., I, I, p. 171.

2 Pe aceleași note diferențiale se bazează și filosoful român M. D. Ralea spre a defini omul. Cf. *Definiția omului*, București, Viața Românească, 1926, p. 18 sqq.

3 Cf. M. D. David și P. N. Mirodescu, *Geografie umană și politică*, București, Naționala-Ciornei, 1935, pp. 7, 61.

4 Animalelor nu li se poate contesta facultatea de-a avea cunoașteri sensibile, pe baza căror cunoașteri ele își pot aminti sensibil, asocia sensibil și chiar memoriza sensibil. După *psihologia zoologică*, li se admite chiar *facultatea imaginativă*, cât și un *mod de comportare* (Cf. Boulenger, o. c., p. 101), nu au însă

Omul a inventat apoi, *limbajul artificial convențional*. Cu ajutorul limbajului, omul își exprimă gândirea, cu ajutorul memoriei și-l memorizează. Maimuța, sau papagalul, deși au toate organele necesare vorbirii, totuși nu pot vorbi decât prin imitație, dar nu printr-o nevoie organică de a-și exprima gândirea.¹

Conștiința de sine, raționamentul și limbajul deosebesc, astfel, într-un mod esențial omul de animal. Aceste deosebiri sunt așa de evidente, încât ele l-au determinat pe filosoful Aristotel să-l numească pe om „un animal sociabil”, iar pe psihologul german O. Bobertag: „un animal care se instruește”, sau „ein Lerntier”.

„În adevăr, în timp ce animalul are o comportare pe plan motor, omul are o comportare pe plan *ideo-motor*, sau mintal. Iar de aici decurge altă deosebire: la om constatăm *schematism mintal* și *symbolism* (adică: noțiuni, judecăți, raționamente) apoi limbaj (semne, acte și obiecte cu valori simbolice), ceea ce animalul nu posedă. În sfârșit, animalul nu are o conștiință a personalității, ci numai una *organică*, în care lumea internă nu se opune lumii externe; pentru animal, imaginea nu-i simbolul obiectului detașat și diferențiat de obiect. Lumea mintală ajută pe om la detașarea lui de mediu și favorizează o atitudine față de mediu. Astfel, omul ajunge să judece, să împartă lumea în valori și non-valori”.²

Omul este apoi o *ființă etică liberă*, el poate exercita facultatea alegerii raționale între bine și rău; el se simte liber a face ce vrea. Ori, aceasta este o superioritate incontestabilă a omului asupra animalului, care nu este condus de rațiune în activitatea sa, ci numai de instincte, senzații și poftă animalice.

„Specificul omului este a se întoarce, de a se opune oarecum elementului pur biologic și chiar instinctului de conservare.

facultatea de-a gândi, nici ceea de-a raționa, cu atât mai mult ceea de-a abstrage, deoarece peste inteligența aceasta sensibilă predomină instinctul. Vezi: Wasmann, *Instinkt und Intelligenz im Tierreich*, III Aufl., Freiburg, 1905, p. 16 sq.; 30 sq.; Fr. M. Th. Coconnier, art. *Ame*, în Dict. apol. de la f. cath., t. I, col. 88 sqq.

1 Despre *limbajul prin mimică*, care este observat și la om și la animale, nu ne putem pronunța, deoarece între el și limbajul monosilabic lipsesc toate etapele evolutive.

2 Ralea-Bărsănescu, *Psihologie*, p. 64 sq.

Animalele sunt directe în conduitele lor. Ele se comportă în sensul instinctului de conservare. Omul îl oprește și îl amplifică; omul e primul animal care se *sinucide*. El e capabil de *eroism* chiar dacă viața îi e în joc. Domnul nostru Iisus Hristos a învâțat omenirea să sufere și să nu se răzbune. Să întoarcă, când e palmuit, și obrazul cellalt. E oii romanelor rusești (în special ale lui Dostoievski) ni se par umani fiindcă sunt umili. Omul e primul animal absurd din punct de vedere al conservării și adaptării. Dar această absurditate îi dă noblețea curajului și a desinteresării.¹

În sfârșit, omul, având *puterea abstragerii*, se poate ridica cu mintea până la realități imateriale și transcendente: *Binele, Adevărul și Dreptatea absolută*. În virtutea acestei puteri, omul este și o *ființă religioasă*;² poate, astfel, să se ridice cu mintea până la ființa supremă: *Dumnezeu*, poate sta cu El în legătură, printr'un raport complicat și continuu: *religia*, poate primi descoperiri divine supranaturale: *revelația*, etc. etc. Animalul însă, nu poate avea nici religie, nici cultură, nici morală, nici civilizație, fiindcă el n'are facultatea gândirii, cu atât mai puțin a abstragerii. Mintea sa este capabilă de-a avea numai reprezentări sensibile, pe care el le folosește pentru traiul său animal, nicidecum pentru a se înălța prin ele la idei abstracte.³

Filosoful care se ocupă intens de acest raport este *Descartes*;

1 Ralea-Bărsănescu, *Psihologie*, p. 65. Și *Goethe*, marele poet german, a căutat să redea această caracteristică a vieții psihice umane, prin frumoase versuri, vezi *ibidem*:

Nur allein der Mensch	Er allein darf
Vermag das Unmögliche	Den guten lohnen
Er unterscheidet	Den bösen strafen
Wählet und richtet	Heilen und retten,
Er kann dem Augenblick	Alles Irrende, Schweifende
Dauer verleihen	Nützlich verbinden.

(*Das Göttliche*)

2 Religiozitatea o recunosc și materialistii, atunci când denumesc omul „un animal religios“.

3 Vezi alte deosebiri fundamentale între om și animal, la: J. B. Senderens, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, Paris, 1921, p. 298 sqq.; 304 sqq.; Consultă și: Ralea, *Definiția omului*, p. 20 sqq.

el contribuie mult la depopularea lumii de dincolo de sufletele animalelor moarte, care erau un balast insurmontabil pentru gândirea creștină. Precizarea și delimitarea strictă a acestor raporturi însă, oprește extinderea vieții animalice aici pe pământ, nelăsând dincolo să supraviețuiască decât sufletele spirituale ale oamenilor.

Iată, deci, deosebiri esențiale de natură și nu numai de grad, cum susțin materialistii, între sufletul uman și cel animal, care conturează pe de o parte virtualitățile unice ale sufletului uman, dotat cu spiritualitate, libertate și nemurire, iar pe de altă parte lipsa completă a acestor virtualități la sufletul animalului, care este atât de *materializat*, încât nu se mai poate despartea de trup la moartea lui, ci moare împreună cu el.¹

§ 2. Raportul dintre sufletul și trupul omului

Ființa omenească constă din două substanțe, deosebite întreolaltă, din trup și din suflet. Unirea lor împreună dă viața întregului organism psiho-fizic rezultat, care este omul; despărțirea lor, una de alta, este egală cu *moartea*. Între aceste două substanțe trebuie, deci, să existe o reciprocitate de raporturi bine stabilite, deoarece fără existența unor raporturi armonice normale s'ar periclita existența ființei întregi a omului.²

Trupul omului, trăind în aceleași condiții biologice ca și trupurile animalelor, sau în același mediu cosmo-geografic, nu

1 Psihologul român C. Rădulescu-Motru se pronunță pentru o descendență pe cale de transformare evolutivă a sufletului uman din cel animal. Între sufletul uman și cel al diferitelor animale nu există „niciun hiatus dela care să dateze un început al vieții sufletului uman“. „Viața sufletească are același îndepărtat început ca și viața biologică, una și alta sunt într'o strânsă corelație prin legea biogenetică care le stă la bază“. Cf. *Curs de psihologie*, p. 37.

Aceste deosebiri esențiale dintre om și animal nu sunt, apoi, datorite decât „statului vertical biped“ și din asimetria cu care omul și-a întrebunțat mâinile. Omul nu este, astfel, decât „un animal asimetric“. Cf. *Ibidem*, p. 51 sq.

2 Consultă în referire: E. Vasilescu, *Sufletul și corpul. Raportul dintre spirit și materie*, în *Raze de lumină*, An. V, Nr. 4—5, București, Septembrie-Decembrie 1933. Cf. Id., *Probleme de psihologie religioasă și filosofie morală*, pp. 169—193.

poate fi deosebit esențial de al lor. El va avea, deci, aceleași *necesități fizice*, de-a mânca, de-a respira, de-a dormi ca și animalele; el va avea aceeași *structură anatomo-fiziologică*, ca: aparat digestiv, respiratoriu, excretor, etc. etc., ca și a animalelor; în sfârșit, va avea și aceeași *compoziție chimică corporală*, ca a tuturor celorlalte animale, găsindu-se și în trupul său: fier, săruri, cărbune, fosfor, etc. etc.

Toate aceste necesități fizice, structuri anatomo-fiziologice și compoziții chimice sunt impuse de mediul înconjurător, de condițiile de viață, etc. etc., care sunt identice pentru toate vietoarele și cărora le este supus, prin creație, și omul.¹

În trupul acesta însă, supus tuturor condițiilor externe biologice, își are locaș sufletul. Din felul cum este format, din armonia lui intrinsecă, din ordinea ce domnește peste tot, se poate vedea că trupul a fost creat astfel, pentru a servi de locuință ideală unui principiu superior: *sufletul*.

Trupul, prin conformația sa ideală, se supune și satisface condițiile necesare biologice; sufletul, în schimb, își are garantată existența sa proprie, el totodată garantează existența trupului, iar, împreună, existența ființială a omului. Din această unire intimă, care nu se poate clătina decât cu pericolul dispariției uneia din substanțe, rezultă că trupul se supune, în tot decursul existenței sale, principiului superior: sufletul. Calitățile fiziologice ideale, conținute de trup, prin care el satisface condițiilor biologice, sunt folosite și guvernate de sufletul spiritual. Într'un mod imperfect, s'ar putea compara acest raport cu raportul dintre artistul înțelept și unealta lui neînsuflețită, dar cuprinzând în ea condițiile auxiliare înțelepciunii artistului, fără care opera ar rămânea în stare potențială conceptuală.

Acest raport a fost pentru prima dată sezisat și descris de filosoful antic Plato († 347 î. d. H.),² iar după el de o serie întreagă de filosofi, cât și de sfinții părinți ai Bisericii, printre care: Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur.

1 Cf. C. Doljan, *Architecture de la matière*, Paris, 1928, p. 13 sqq.; apoi: W. Hellpach, *Geopsyche. Die Menschenseele unter Einfluss von Wetter und Klima, Boden und Landschaft*, V Aufl., Leipzig, 1939, p. 5 sqq.; 25 sqq.; etc.

2 Cf. Phaidon, trad. de C. Papacostea, București, 1923, p. 172 sq.

Plato învâța însă, *trihotomia antropologică*, întrucât el separa nu numai activitățile omului în trei: *activitatea vegetativă, sensitivă și spirituală*, ci și principiile lor conducătoare. Omul, după Plato, era compus, astfel, din trei părți: *σῶμα, ψυχὴ și νοῦς*, adică din corp însuflețit, din suflet animal sensibil și din suflet spiritual uman.¹ Sufletul animal sensibil însă, nu există în om, acest suflet este numai al animalelor și moare cu ele.

Omul nu poate avea două principii sufletești, dintre care unul să moară. El este compus, dihotomic, numai din două substanțe, care coexistă împreună armonice: trupul material și sufletul spiritual.

Acest raport armonice între cele două substanțe umane: trupul și sufletul, cu preponderența și conducerea spirituală a sufletului, este fericit învățat și susținut de *morală creștină*, care peste tot propovăduiește eliberarea noastră din trupul necesităților materiale și contingente și ascultarea de suflet, care ne conduce spre unirea cu spiritualitatea absolută: Dumnezeu. Acest raport nu trebuie însă exagerat până acolo încât să socotim trupul drept o *temniță pentru suflet*, să-l urim, așa dar, și să-l supunem la diferite casne, cum înțeleg adepții budismului, moralei stoice, neopitagorei și neoplatonicii, sau ereticii gnostici și manihei.

Trupul își are misiunea sa distinctă și importanța sa necesară. Fără trup nu s'ar putea vorbi despre o existență și o nemurire a sufletului, nici despre o viață omenească și nici despre o răspărire a acestei vieți.² Planurile atotînțelepte ale lui Dumnezeu se dovedesc și de astă dată a fi de tot adânci, în economia lor cosmică.

Acest raport nu trebuie exagerat însă, nici în sensul materialist-darwinist. Darwinismul exaltează materia, acordând trupului primatul și întâietatea în om. El neagă sufletul, care nu ar fi decât o iluzie, datorită evoluției culminante a omului față

1 Sufletul spiritual uman era localizat, după Plato, în trei regiuni distincte ale corpului: în cap (*logistikon*), în inimă (*thymoeides*), în ficat (*epithymetikon*). Cf. Georgescu, *Apologetica*, p. 63.

2 Consultă în această privință: E. Vasilescu, *Suflet și viață. Probleme de psihologie religioasă și filosofie morală*, București, 1933.

de celelalte viețuitoare. El face loc, deci, domniei poftelor car-nale, care, după cum am văzut, sunt condiții necesare biologice de existență, însă nicidecum de conducere.

Raportul dintre trup și suflet este sesizat și de empiristul John Locke, de idealistul Berkeley și de scepticul David Hume. John Locke sintetizează acest raport în celebra sa regulă: „*Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*”. Pe baza acestei celebre regule empirice va susține, mai târziu, psihologia experimentală reciprocitatea fizică deplină pentru toate procesele psihice. Raportul dintre trup și suflet a fost sesizat apoi și de psihologia științifică actuală, sub denumirea de *paralelism psiho-fizic*.¹ Acest paralelism psiho-fizic, descoperit pentru prima dată de Gustav Teodor Fechner și dezvoltat ulterior de o întreagă pleiadă de savanți serioși, între care: W. Wundt, Rădulescu-Motru și I. Petrovici, etc., susține că între procesele psihice și cele fizice există o reciprocitate desăvârșită, cu alte cuvinte, unul fel de procese are imediat reacția celorlalte. Această reciprocitate însă, nu cuprinde totalitatea fenomenelor sufletești. Ea se referă numai la fenomenele necesare condițiilor de împreună viețuire, de păstrare a unității originare între viața sufletească și viața materială, de satisfacere a necesităților biologice și de conducere spre scopul ultim, nu se referă însă la procesele psihice superioare. Procesele psihice superioare nu au niciun corespondent în viața biologică a trupului. Paralelismul și corespondența dintre suflet și trup se dovedesc, astfel, a nu fi atât de ideale și de perfecte, după cum credeau primii lor promotori. Din ce în ce mai mulți gânditori se pronunță contra, așa: filosoful american W. James, filosoful francez H. Bergson, J. Chevalier, etc., la noi: filosoful I. Petrovici,² iar în ultimul timp și C. Rădulescu-Motru.³

Semispiritualismul modern recunoaște, în linia de vedere a paralelismului psiho-fizic, existența sufletului, însă îi circumscrie această existență la viața efemeră de pe pământ. După acest

1 Cf. I. N. Lungulescu, *Energia spirituală*, R.-Vâlcea, 1931, p. 104 sqq.; Schill, o. c., p. 98; Eisler, *Leib und Seele*, p. 111 sqq.

2 Dincolo de zare, p. 359 sq.

3 *Timp și destin*, p. 37.

semispiritualism, sufletul nu ar fi decât „*suma sau totalitatea funcțiunilor psihice*”;¹ sufletul nu avea decât o importanță titulară sau nominală; el nu este substanță; el, deci, nici nu există. Acest semispiritualism este caracteristica esențială a psihologiei noui actualiste sau antisubstanțialiste, profesată, între alții, de: W. Wundt² și la noi de I. Petrovici.³

După cum am văzut însă, paralelismul psiho-fizic nu este complet, lui îi scapă tocmai procesele psihice superioare, care impun existența unui principiu substanțial imaterial și postulează nemurirea acestui principiu.

Mai interesantă este concepția armoniei prestabilite a filosofului Leibniz, după care armonia dintre trup și suflet a fost stabilită, dela început, de Dumnezeu, astfel că și reciprocitatea proceselor psiho-fizice este așa hotărâtă din etern.⁴ Dacă suntem de acord asupra armoniei dintre corp și suflet, prestabilită prin actul creațional divin al primilor oameni, nu suntem însă de acord asupra prestabilirii acestei armonii și din punct de vedere al reciprocității psiho-fizice, întrucât ar însemna, atunci, ca omul să nu mai fie liber asupra acțiunilor sale, ci un simplu manechin extern, de traducere a voinței divine.⁵

1 I. Petrovici, *Manual de psihologie*, ed. III, București, 1935, p. 13 sq.

2 *Vorlesungen über die Menschen und Tierseele*, p. 516.

3 *Manual de psihologie*, p. 13 sq.; *Studii istorico-filosofice*, București, Casa Școalelor, 1925, pp. 251—270. Cf. Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*, p. 3.

4 Cf. C. Piat, *Leibniz*, Paris, 1915, p. 213 sq.; Florian, *Metafizica și problematica ei*, p. 265.

5 Ocazionalismul, reprezentat prin Cartesius și Malebranche, susținea că Dumnezeu intervine, regulat și constant, cu ocazia manifestărilor psiho-fizice ale omului. Astfel s'ar explica raportul armonios dintre trup și suflet. Cf. Schill, o. c., p. 97 sq.

CAPITOLUL II

Spiritualitatea sufletului

Simpla dovedire a existenței unei substanțe imateriale încă nu deosebește distinct sufletul omului de sufletul animalelor, deoarece și sufletul animalelor este simplu și imaterial, deși între el și sufletul omului este o adevărată prăpastie, care nu va fi trecută nicicând pe puntea teoriilor transformiste ale lui Darwin. Această prăpastie, după cum am insistat acum, se datorește spiritualității sufletului omenesc.

Dela spiritul absolut al lui Dumnezeu și până la spiritul relativ al omului este distanța dintre creator și creatură. Intermediar, între absolutul spiritual divin și relativul spiritual uman, este spiritul îngerilor. Spiritul îngerilor, deși aparține și el unor ființe mărginite și create, el totuși este superior spiritului omului, fiindcă nu este legat deloc de materie, fiind pe deplin independent de ea. Spiritul omului este legat de materie, nu este însă abrutizat și materializat ca al animalelor. Spiritul omului rămâne spiritual și în contactul unei viețuiri întregi cu materia.

El nu-și pierde *facultatea de a acționa independent* de corp; el nu-și pierde nici *facultatea de a exista independent* de materie și de moartea ei.¹

Acționarea și existența independentă și distinctă imprimă sufletului uman timbrul spiritualității și-l deosebește radical de sufletul animalelor, a cărui existență este mărginită la viața, de aici de pe pământ, a trupului.²

În sprijinul spiritualității sufletului omenesc se pot invoca următoarele dovezi serioase:

Conștiința de sine a noastră ne spune fiecăruia, că în trupul nostru locuiește un principiu aparte spiritual, căruia i se datorește că noi putem să ne facem pe noi înșine obiect de cugetare; datorită căruia, apoi, această conștiință de sine este unitară și identică cu sine. În schimb, materia este într-o neconținută prefacere și transformare, așa că nu ar putea nicidecum

1 Cf. Geyser, *Die Seele*, p. 23 sqq.; 58 sq.

2 Cf. Wasmann, *Instinkt und Intelligenz im Tierreich*, p. 18 sq.

păstra acest simț intim al identității conștiinței, deci și al personalității noastre.¹ Trebuie, așa dar, să existe un principiu aparte, imaterial și spiritual, care, peste transformările neconținute ale materiei, deține virtualități unice spirituale, care-i asigură existența și acționarea unitară și independentă de trup.²

O altă dovadă serioasă în favorul spiritualității sufletului este însăși *activitatea independentă și autonomă* a sufletului. Sufletul lucră cu idei și cu noțiuni aparte de cele ce sunt intrinsece trupului. Ideea de Dumnezeu, ideea de nemurire, ideea de libertate sunt realități, care nu provin dela materie și care atestă natura spirituală a principiiului din care se produc: sufletul.³ Dar, nu numai o activitate unilaterală inteligentă se poate observa la acest principiu spiritual. Sufletul uman este capabil și de acte voliționale și de afecțiuni spirituale. Dragostea maternă, ori filială, sunt dovezi fără putința unei riposte. Ele durează peste vicisitudinile trupului, mereu cu aceeași intensitate, orice-ar interveni în viața ființelor dragi. Sufletul uman există independent și lucrează independent. Natura sa este, deci, aparte de cea a trupului, natura sa este spirituală.⁴

Adevărul acesta le-a fost dat să-l afirme, impresionant, cele mai tragice exemplare ale speciei umane. Este cazul nenorociților *surdo-muți-orbi*, cărora le lipsesc trei dintre cele mai principale simțuri. Și totuși, s'a reușit a li se da o educație îngrijită; s'a reușit a se intra în comunicație cu sufletul intact și nenorocit de inexpressivitatea instrumentală a trupului, folosindu-se spre aceasta numai simțul pipăitului. Și sufletul a răspuns; calvarul acestor ființe, care altfel ar fi fost o masă informă de carne, s'a schimbat în traiu semi-uman.

Dintre cazurile celebre ale acestor veritabile miracole psihice, nu vom cita decât cazul copiilor: *Marta Obrecht* și *Maria*

1 Cf. P. Janet, *Le matérialisme contemporain*, Paris, 1885, p. 125 sq.

2 Cf. H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, Paris, 1919, p. 50 sqq.

3 De aceste „realități spirituale” se ocupă și *spiritualismul contemporan*, reprezentat prin: G. Marcel, *Journal métaphysique*, III éd., Paris, Gallimard, 1927; *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935; etc.; R. Le Senne, *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier, 1934; L. Lavelle, *De l'être*, Paris, Alcan, 1927; *La présence totale*, Paris, Aubier, 1934; *De l'acte*, Paris, Aubier, 1937; etc. etc.

4 Cf. Schanz, *Apol. des Christ*, I T., p. 441 sq.; Seifert, *o. c.*, p. 18 sqq.

Heurtin, crescuți de „*Surorile din Larnay (Vienne)*” și cazul mai celebru al lui *Heien Keller*, care, după chemarea sa de-a doua la viață, a ajuns o scriitoare cu renume mondial, scriind, printre altele, emoționanta istorie a vieții sale, fără lumină, fără sunet și fără graiu.¹

Existența spirituală a sufletului o atestă apoi și *identitatea universală*, atât din punct de vedere temporal, cât și din punct de vedere spațial, a *activității sufletești*. În tot decursul timpurilor și peste tot pământul, aceleași mari probleme au preocupat spiritul omenesc. „Fenomenul indian, cu ramificațiile sale (hinduism, jainism, sikhism, vedism, tantrism; filosofia atât de complexă din Tripitaka: hinayana, mahayana, tantrayana) conține aproape toate marile probleme ale filosofiei „clasice”, ca: materialismul, atomismul, realismul, idealismul, scepticismul; un studiu comparat al filosofiei europene și al acestei filosofii indiene ar fi revelator în privința aceasta. Indiferent de influențele posibile, indiferent dacă filosofia europeană a inspirat sau s'a inspirat dela cea indiană, problemele mari ale gândirii, ale destinului, ale ontologiei și cosmologiei, ale mântuirii și ale existenței sunt aceleași, chiar dacă soluțiunile variază mai mult sau mai puțin radical. Ne aflăm deci în fața acestui fapt impresionant al unității absolute a spiritului uman, al identității modului gândirii.”²

Identitatea gândirii dovedește, astfel, existența unui principiu spiritual universal, identic în activitatea sa, în toate timpurile și în toate locurile. Ori, această identitate universală nu se datorează decât unui principiu independent de contingențele trupești și nesupus relativităților spațiale și temporale. Acest principiu spiritual, autonom și unitar, este sufletul.

Mai eclatantă dovadă pentru existența a două principii, a două substanțe, dintre care una este spirituală, este neconținută luptă dintre trupul material și sufletul spiritual, sau mai precis: *neconținută luptă a materiei cu spiritul*. În decursul întregii noastre vieți se observă, așa, o neconținută dispută între preceptele materiale și preceptele spirituale. Spiritul, astfel, este eroic;

1 Cf. Duplessy, o. c., I, I, p. 174.

2 Petru P. Ionescu, art. *Preliminariile cunoașterii*, în *Gândirea*, An. XIX, Nr. 7, Septembrie 1940, p. 501.

el poartă trupul, fără voia lui, și de multe ori cu opoziția lașă a tuturor fibrelor sale, la îndeplinirea faptelor mărețe. Trupul, material își teme existența, în timp ce sufletul spiritual nu. Sufletul spiritual forțează apoi trupul, materia, să se opună poftei senzuale, pornirilor bestiale, efluviilor instinctuale. Sufletul înfrânează, în sfârșit, trupul prin *post sever*, care este marca cea mai autentică a adevăratei morale și pedagogii creștine; numai sufletul se ridică deasupra oboselilor multe ale trupului și numai el veghează în trupul doborât de somn.

Lupta aceasta titanică dintre corp și suflet este foarte expresivă, ca rezultat, în *cazul sinucigașilor*.¹ În lupta dintre viață și moarte, de astă dată evidentă și pentru materialisti, materia a fost învinsă de către un principiu aparte, după o luptă tragică. Toate susținerile materialiste se dărâmă în pulbere, față de această auto-distrugere a materiei. Sinuciderea atestă, fără putința unei obiecțiuni, existența unui principiu spiritual, independent de trup, care nu se teme de moarte și care poate fi victorios până și în contra celor mai sfinte legi de conservare a materiei.²

Obiecțiuni materialiste antropologice. Obiecțiunile principale materialiste antropologice pleacă dela *raporturile dintre creier și gândire*. Pe baza acestor raporturi, existența unui spirit imaterial și spiritual se contestă, deoarece nu există un principiu spiritual al gândirii, ci gândirea este o secreție a creierului (*K. Vogt*)³, sau că „este același raport între gândire și creier, ca între bilă (fiere) și ficat (*Büchner*)”⁴, sau că „principiul gândirii este fosforul din creier (*Moleschott*)”⁵. Pentru cei ce invocau, contra materializării gândirii, diversele și multiplele sale forme de manifestare, sau procesele sale, materialistul *Büchner* răspundea, că „aceste procese sunt simple transformări de energie, întrucât gândirea este o mișcare a materiei (substanței cerebrale)”⁶.

1 Cf. Ralea-Bărsănescu, *Psihologie*, p. 65.

2 Cf. H. Schell, *Das Problem des Geistes*, Rektoratsrede, III Aufl., Würzburg, 1898, p. 9 sq.

3 Cf. Vogt, *Lettres physiologiques*, p. 345 sq.

4 Cf. Büchner, *Force et matière*, p. 218.

5 Cf. Lungulescu, *Energia spirituală*, p. 94.

6 Cf. Büchner, *Force et matière*, p. 218. Cf. E. Adickes, *Kant contra Haeckel*, II Aufl., Berlin, 1906, p. 35 sqq. (a. Psychische Vorgänge nicht Eigen-

Dela aceste susțineri materialiste și până la celebra afirmație a lui Feuerbach, tatăl materialismului mai nou, că: „*Der Mensch ist was er isst*“ nu a mai fost decât un pas.¹

Pentru sprijinul tezei materialiste antropologice, după care creerul este principiul gândirii și nu un suflet spiritual, sunt invocate o serie de argumente științifice, care fac mândria materialiştilor:

1. Așa, un argument materialist antropologic susține că antropologia și anatomia comparată ar stabili un raport de perfectă dependență între dezvoltarea inteligenței omului sau animalului și dezvoltarea, forma sau dimensiunile creerului.² Cu alte cuvinte, acest argument susține că inteligența crește direct proporțional cu evoluția transformistă a omului din animal, iar la oamenii din aceeași specie: cu greutatea, volumul și starea creerului.

Studiul riguros științific însă, al antropologiei și anatomiei contestă aceste susțineri materialiste; această teză materialistă nu se poate susține și din cauza aceasta își compromite poziția, prin neconținute concesii, până ce se autodesființează.

Referitor la gradul direct proporțional de creștere a inteligenței, pe scara evoluției darwiniste, oferim câteva cifre: *Omul preistoric* (rasa de Neanderthal) are volumul cranian între 1500—1600 c. c., *omul din La Chapelle-aux-Saints* are 1600 c. c., *locuitorii din Auvergne* - Franța au 1546 c. c., *Olandezii* au 1530 c. c., *Chinezii* au 1518 c. c., *Japonezii* au 1486 c. c., *Italianii* au 1467 c. c., etc. etc.³ Rezultă de aici, că inteligența omului preistoric în loc să fie direct proporțională cu poziția sa de pe scara evoluției, din contră este mai mare decât a Francezilor, a Englezilor și a Italianilor.

Tot așa, comparând greutatea creerului la diferite animale, va reeși că elefantul este cel mai inteligent animal și întrece

schaften der Materie); p. 38 sqq. (b. Psychische Vorgänge nicht mit Bewegungen identisch); p. 42 sqq. (c. Psychische Vorgänge nicht Wirkungen von Bewegungen).

1 Cf. Schill, *Prinzipienlehre*, p. 103.

2 Cf. Lungulescu, *Energia spirituală*, p. 110.

3 Cf. J. de la Vaissière, *Elements de psychologie experimentale*, III éd., Paris, 1926, p. 286.

în volum al creerului chiar pe om, deci, în concluzie, și în inteligență.¹

Interesante sunt și observațiile științifice făcute asupra creerelor la diferiții oameni de geniu. Față de greutatea medie a creerului la om, care este 1860 gr., creerul lui Lord Byron cântărea: 2238 gr., al lui Cuvier: 1830 gr., al lui Kant: 1650 gr., al lui Anatole France: 1300 gr., al lui Gambetta: 1294 gr. etc.² Deci, creerul lui Anatole France și al lui Gambetta erau sub greutatea medie, sau cu alte cuvinte: „*frizau limitele idioției*“, cum îi plăcea să spună lui Paul Buysse.³

Și cifrele comparative dela diferitele popoare nu sunt mai puțin grăitoare: *Chinezii*: 1428 gr., *Piele Roșii*: 1375 gr., *Eschimoșii*: 1379 gr., *Negrii*: 1232 gr., *Englezii*: 1222 gr. *Englezii*, deci, ar trebui să fie sub nivelul intelectual al tuturor popoarelor enumerate de noi, comparativ: sub Chinezii, sub Piele Roșii, sub Eschimoși și sub Negri.⁴

Față de aceste constatări zdrobitoare, materialismul antropologic compromite susținerile generale inițiale. El susține, mai târziu, că nu greutatea absolută, ci cea relativă, raportată la greutatea corpului, ar fi aceea care trebuie luată în considerare, la constatarea gradului de inteligență. Copiii atunci, care au capul mai dezvoltat decât corpul, ar trebui să întrecă în cunoștință pe omul adult.

Părăsind însă volumul și greutatea, materialismul recurge la suprafață și compoziție. Inteligența nu mai depinde de volum, ori de greutate, ci de circumvoluții, de cantitatea de fosfor din creer, sau de materia cenușie.⁵

Nici aceste ultime refugii ale materialiştilor nu sunt însă asigurate de obiecțiunile științei adevărate și serioase, deoarece iepurele de casă are suprafața cea mai mare, în raport cu omul chiar, și tot așa, elefantul și în special bovinele, referitor la

1 Cf. Lungulescu, *Energia spirituală*, p. 114.

2 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 104.

3 Cf. Duplessy, *o. c.*, I, I, p. 182.

4 Cf. I. Savin, *Apologetica. Elemente de filosofia religiunii creștine* (pentru licee), București, 1929, p. 56.

5 Cf. Schanz, *Ap. des Christ.*, I T., p. 448 sq.

circumvoluții. Cât privește *cantitatea de fosfor* din creier, apoi omul ar fi cu mult întrecut în inteligență de găscă și de oaie!

Deci, din constatările științei adevărate și serioase rezultă că nu este niciun raport de dependență între dezvoltarea creierului (volum, greutate, circumvoluții, etc.) și dezvoltarea inteligenței în genere și cea a omului în special.

2. Un alt argument al materialismului antropologic științific susține că fiziologia poate dovedi, că orice proces psihic are la bază natura organică, deci are un substrat material. În linia acestei afirmații fiziologice, materialiștii afirmă că toate procesele sufletești se pot localiza în creier, deci au origine materială.

Localizările cerebrale sunt studiate pentru prima dată de savanții fiziologi: *Joseph Francisc Gall* († 1828) și *J. G. Spurzheim* († 1832). Ei au susținut că viața sufletească nu se manifestă numai prin un singur organ, ci prin mai multe, fiecare având un rol deosebit de îndeplinit, în exteriorizarea vieții sufletești. Noua știință, care s'a născut pe aceste baze, s'a numit în acest sens: *organologia* sau *frenologia*. Cel dintâiu însă, care a reușit a fixa localizarea în creier a vorbirii, a fost marele antropolog *Paul Broca* (1824—1880). După acest savant, facultatea de a vorbi este localizată în a treia circumvoluție frontală stângă a creierului, leziunea acestei circumvoluții provoacă *afemia* sau incapacitatea de-a vorbi.¹

Gândirea este, astfel, după frenologie, o funcțiune a creierului, sau o cauză a lui (*Cabanis, Moleschott, Haeckel*, etc.). Dacă s'au putut însă, localiza unele funcțiuni inferioare sufletești, ca: scrisul, văzul, auzul, mișcarea, graiul, etc., niciuna dintre funcțiunile superioare nu s'a putut localiza. Locul localizării gândirii nu s'a putut încă afla. Chiar dacă se susține că și dintre funcțiunile superioare sufletești s'ar fi localizat una: *memoria*, aceasta încă tot nu înseamnă altceva decât că creierul este un

1 Cf. P. Broca, *Mémoires d'anthropologie*, vol. V, Paris, 1888, p. 115. În timpul mai nou, localizările cerebrale sunt susținute și de *Dr. Hubert Rohrer*, prin teoria sa asupra constelațiilor, sau teoria celulelor speciale cu funcțiuni speciale. Această teorie, aparent nouă, prezintă aceleași puncte vulnerabile ca și teoria mai veche dela care a pornit. Vezi: *Dr. Hubert Rohrer*, *Die Vorgänge im Gehirn und das geistige Leben*, Leipzig, 1939, pp. 25 sqq.; 169 sqq.; etc.

instrument specializat al sufletului. Dar nu numai atât, adeseori răbindu-se omul la creier, i s'au extras sau i s'au extirpat bucăți din el.² În loc de-a pierde funcțiunile sufletești respective, despre care materialismul antropologic susține că sunt localizate în acele părți, din contră aceste funcțiuni au rămas, sau omul și le-a putut îndeplini cu alte părți din creierul bolnav. Aceasta denotă, astfel, cu toată evidența, că localizările se reduc numai la acte de mișcare și senzație, care în caz de deranjare pot fi împlinite și de alte regiuni ale creierului.

Localizările acestea sunt, în sfârșit, contraziceri crase cu alte susțineri materialiste, care susțin că materia este într-o veșnică prefacere a celulelor, care neconțin mor și dispar,³ sau că e într-o neconținută mișcare, datorită compoziției atomilor, care sunt compuși din aceeași stofă electro-magnetică: *ionii*, încărcăți pozitiv și *electronii*, încărcăți negativ.⁴ Mai mult, știința mai nouă atribuind originea acestor centri electrizanți vârtejurilor de eter, materia în realitate nu mai există, atâta vreme cât la baza ei se află doar centrul de energie electrică, plutind cu viteze formidabile în eterul cosmic.⁵

Deci și acest argument științific materialist, bazat fals pe fiziologie, cade, întrucât fenomenele de conștiință nu se pot explica prin fenomene fiziologice, activitatea sufletească nu poate fi asimilată activității de mișcare a organelor corpurilor, gândirea nu poate fi socotită ca o funcție a creierului, întrucât funcția nu e decât organul în activitate, — deci lucru esențial material —, pe când ideea, cugetul, credința, memoria, raționamentul, senzația conștientă, etc., sunt cu totul altceva decât o deplasare de celule, care provoacă în organ mișcarea și îi îndeplinește prin aceasta funcțiunea.⁶

3. Alt argument al materialismului științific este furnizat de

1 În Ianuarie 1942, Academia de Medicină din New-York a comunicat lumii senzaționala operație a chirurgului american *Dr. Gulpin*. Acesta a amputat, pe un accidentat la cap, de nu mai puțin de 2 (două) treimi din creierul său, fără ca acesta să sufere nimic (*Ziarele*).

2 Cf. P. Janet, *Le matérialisme contemporain*, p. 85 sq.

3 Cf. H. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, 1918, p. 215.

4 Cf. Lungulescu, *Energia spirituală*, p. 138.

5 *Ibidem*, p. 244.

patologia mintală, care ar demonstra că orice leziune cerebrală atrage după sine o deranjare a gândirii, și invers: că orice deranjament intelectual implică o leziune reală a creierului. Această afirmație este însă, o întărire a concepției creștine că sufletul este numai ajutat de creier, care este organ al său de manifestare, sau exteriorizare. Deoarece numai astfel se pot explica momentele lucide ale nebunilor; numai astfel se pot explica și cazurile de alienație, care nu au ca substrat material nicio leziune cerebrală. Apoi, cazurile de alienație diferă de la individ la individ, când ele ar trebui să fie identice, apoi nebunii au o logică a lor, însă o logică bizară, apoi că boalele mintale pot proveni și din cauze morale, etc. etc.

Și, în sfârșit, o întrebare de tot gravă, pentru pozițiile științifice materialiste: Care este cauza că animalele nu sufer de alienație, deși au același creier?

Știința serioasă apoi, demonstrează, fără putința unei negații, că nu poate fi vorba de centri specifici pentru fiecare funcțiune sufletească,¹ ci că la toate procesele psihice colaborează unitar un mare număr de puncte din organul cerebral, nu numai unul specializat, cu excluderea restului de creier.²

Iarăși o soluție științifică în liniile de vedere ale gândirii creștine!

Creierul, astfel, nu crează funcțiunile sufletești și nici prin boala lui aceste funcțiuni nu suferă. Creierul este numai un organ, bine înțeles că nobil, prin care sufletul se manifestă și se exteriorizează. Natural, că atunci când acest organ este lezat în funcțiunea sa, omul nu se mai poate manifesta psihic, sufletul rămâne mut, omul este nebun, așa după cum o liră desaccordată este mută, deși cuprinde în sine toată minunea sonorității.

„Trupul nostru nu este, așa dar, decât mijlocul imperfect și vizibil, prin care spiritul, desăvârșit în calitate și inaparent în esență, se manifestă în lumea materiei, în care ne ducem existența, așa că putem și noi spune, împreună cu R. Meunier și

1 Cf. C. von Monakow, *Die Lokalisation im Grosshirn und der Abbau der Funktion durch kortikale Herde*, Wiesbaden, 1914, p. 716.

2 Cf. R. Brugia, *Revision de la doctrine des localisations cerebrales*, Paris, 1929, p. 108 sq.

I. N. Lungulescu, că: „în boala corpului, spiritul sănătos trăiește și în moartea cărnii tot mai strălucit viază”.¹

4. Cel din urmă argument, în sfârșit, invocat de materialismul științific este dedublarea conștiinței, sau a personalității. Sunt, adică, cazuri de patologie curioasă, când individul își pierde adevăratul său eu, sau adevărata sa personalitate, și crede că este cu totul altcineva decât în realitate. Așa, renumit este cazul unui profesor, care peste săptămână funcționa normal la școala sa, iar duminica dispărea pentru a se ocupa cu grădinaritul. Descoperit, în ipostasa ultimă, nu știu să spună nimic despre funcțiunea sa de profesor. Pe această absență a conștiinței și suprimare a eului bazează materialismul non existența sufletului.

Aceste cazuri de patologie curioasă nu sunt însă, decât cazuri morbide, de tulburare a funcționării conștiinței, dar, ca excepții de la regulă, întăresc mai mult, ceea ce peste tot dovedim, existența unui suflet spiritual, care se manifestă extern cu ajutorul trupului, organul său ideal.

„Creierul, prin urmare, din cele ce am expus până acum, nu creiază gândirea, ci doar o exprimă. Gândirea nu este o funcție a lui, ci o realitate cu totul aparte, ce se scurge — dacă ne e permis a spune astfel — în viața noastră, prin canalul celulelor cerebrale în mișcare. Din imensul nostru tezaur sufletească, creierul ne redă numai ceea ce e susceptibil de exteriorizare în mișcare, numai ceea ce e cu putință a fi simbolizat prin mecanismele sale motorii, numai ceea ce e ar putea să intre în diferitele aranjamente motrice, în diferitele cadre motorii pe care e în stare anticipat să le pregătească. Așa că, din acest punct de vedere, creierul mai mult limitează gândirea decât o liberează, mai mult mărginește sufletul decât îl exprimă, mai mult împiedică spiritul de a se desvăluși, în toată amploarea și strălucirea ființei sale, decât îl manifestă, nelăsând să treacă în conștiința noastră, din toată realitatea sa sufletească a omului, decât — repetăm — ceea ce e posibil să fie exprimat prin prea limitatul și prea simplistul mecanism al mișcărilor sale cerebrale. Ceea ce însem-

1 Cf. R. Meunier, *Les tourments. Souvenirs d'un psychologue*, Paris, 1925, p. 50 sq.; I. N. Lungulescu, *Energia spirituală*, p. 246 (și motto).

nează, pe de o parte, că spiritul e cu mult mai mult decât creurul, care doar prea puțin și imperfect îl exprimă, între unul și celălalt factor nefiind niciun raport de echivalență, așa cum afirmă materialismul științific; iar pe de alta că, suflet și corp, spirit și materie, gândire și creier, sunt realități independente una de alta și complet diferențiate ca natură, sufletul, spiritul, gândirea, putând să existe, indiferent dacă creierul, organul lor de manifestare, este bolnav, distrus, sau integral sănătos.¹

5. Între obiecțiunile serioase, pe care le aduce filosofia modernă contra substanțialității sufletului omenesc, pot fi considerate, ca încheiere la acest capitol, și cele ce le ridică, prin scrierile sale,² în ultimul timp, filosoful român C. Rădulescu-Motru.

Pentru acest filosof, sufletul nu este o substanță spirituală nemuritoare, deci de sine stătătoare, deosebită de substanța trupului. El caută alte explicații ale principiului suflet, pornind de la o cu totul altă formulare a noțiunii de substanță. Aceste explicații îi sunt sugerate de atacul mai vechiu contra substanțialității sufletului, dat de filosoful W. Wundt.³ Concepția actualistă a acestui filosof însă, în urma căreia el refuză sufletului atât substanța materială, cât și cea spirituală, după cum bine observă și C. Rădulescu-Motru, deși folosește argumente bine coordonate pentru a nega substanțialitatea sufletului și a nu recunoaște, ca singura realitate sufletească, decât actualitatea,⁴ în ceea ce privește substanța faptelor sufletești, critica lui a trecut alături, fără să-i afirme posibilitatea.⁵

Această elementară greșală caută C. Rădulescu-Motru să o înlăture. El recunoaște existența faptelor sufletești: „condițiunile care constituiesc substanța sufletească persistă în mijlocul

1 Lungulescu, *Energia spirituală*, p. 229 sq.

2 *Curs de psihologie*, București, 1923; *Personalismul energetic*, București, 1927; *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, ed. II, București, 1928; *Puterea sufletească*, București, 1930; *Vocația*, București, 1935; *Timp și destin*, București, 1940.

3 Cf. I. Nisipeanu, *Voluntarismul lui W. Wundt*, în *Ist. filos. mod.*, vol. III, p. 303 sq.

4 Vezi expunerea acestor argumente la: C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, București, Ed. Casa Școalelor, 1980, p. 328 sqq.

5 C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, București, Fund. Reg., 1940, p. 21.

schimbărilor, dar nu sunt deasupra flăcării în care se consumă viața; ele sunt persistente, dar nu eterne¹; el află în viața sufletească „invariante“, care să-i poată constitui o bază substanțială,² nu admite însă, ceea ce admite dogmatica Bisericii creștine: „un suflet substanțial al fiecărui individ omenesc în parte“,³ fiindcă „religiunea creștină urmărește să depășească natura omenească, pentru a face din om o ființă asemănătoare lui Dumnezeu“,⁴ de aceea definiția ce-o enunță nu mai surprinde: „Substanța vieții ar consta, după el, în condiționările tipice, durabile și inalterabile, prin care omul își asigură continuitatea finalității sale pe pământ“.⁵

De „o substanță distinctă spirituală“ nu mai poate fi vorba: sufletul este suma „condiționărilor tipice durabile și inalterabile“; el nu are persistență prin sine, ci prin aceste invariabile; nu are, deci, nici „nemurire“, — ceea ce postulează apologetica creștină, nicidecum „eternitate“,⁶ cum greșit îi impută filosoful nostru —; sufletul nu poate fi, ca ultimă consecință, nici „un etern transcendent“⁷ — iarăși o afirmație gratuită, întrucât apologetica creștină argumentează și fundamentează numai realitatea „unui spirit transcendent“. Mai mult: sufletul nu mai poate fi nici suflet: „Substanța vieții consistă în aceea ce susține viața, în mod persistent, de mii de ani, pe suprafața pământului: Condițiile tipice, care mențin formele și funcțiunile organismelor din domeniul variat al vieții. Aceste forme și funcțiuni nu se mențin pe elemente eterne, ci numai pe persistența ordinei de succesiune“.⁸

Dintrodă sunt utilizate, pentru a baza această definiție, cele mai inadmisibile paradoxii metafizice. Să susții fenomene sufletești, complet deosebite de fenomenele trupești, fără o bază de naștere a lor, să le constăți, dar să negi sufletul — vechea

1 C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, p. 30.

2 *Ibid.*, p. 32.

3 *Ibid.*, p. 36.

4 *Ibid.*, p. 42.

5 *Ibid.*, p. 41.

6 *Ibid.*, p. 42.

7 *Ibid.*, p. 42.

8 *Ibid.*, p. 40.

poveste a „psihologiei fără suflet” —; să afirmi o energie sufletească fără substrat existențial pentru acea energie, în sfârșit, să susții că aceste fenomene sufletești, suspendate în golul ne-ființei și neexistenței substanțiale sunt „invariante și condiții persistente”.¹

Iată serioase obiecțiuni, care se ridică în contra noiei teorii a filosofului C. Rădulescu-Motru, foarte scumpă lui, pe care el își bazează „teoria personalismului energetic”.²

Toată subtila dialectică a acestui filosof nu urmărește decât a baza necesar teze antropologice, dintre cele mai periculoase, materialiste. Căci, la întrebarea: Care este baza substanțială a acestor condiții persistente fenomenale,³ filosoful nostru, neputând răspunde cu substanța spirituală distinctă și pentru sine a sufletului, trebuie să se refugieze în materie. Nemurirea, în asemenea condiții, este desființată, iar libertatea sufletului este desridicată. Nu ne mai miră, astfel, afirmații, din partea filosofului, ca acestea: „Destinul este legat de o lege individuală, adică privește o singură unitate sufletească, el trebuie să se întâmple, fiindcă el este consecința inexorabilă a constituției substanțiale din care pornește; dar momentul, când el are să se întâmple, este nehotărât”⁴; și: „Substanța materiei fără viață durează în eternitate”⁵; sau: „Pământul nu îmbătrânește fiindcă nu poate îmbătrâni, aceea ce nu are început și nu are sfârșit (!)”⁶.

Acest substrat materialist ateu este de fapt și cauza deplasatelor teorii, care înlătură atât de abil, din noțiunea om, noțiunea suflet. Ochii materialistului caută peste tot „atomi materiali”⁷ și unde nu-i află nu admit substanță, iar dacă o admit „atunci are înfățișarea compromisului filosofic dela C. Rădulescu-Motru.

1 *Timp și destin*, p. 32, 40.

2 *Personalismul energetic*, București, 1927; *Vocația*, București, 1935; *Timp și destin*, p. 34 sqq.

3 *Timp și destin*, p. 40.

4 *Ibid.*, p. 33. Cf. 47.

5 *Ibid.*, p. 30.

6 *Ibid.*, p. 241.

7 *Ibid.*, p. 40. Asupra concepțiilor deterministe teleologice, energetice și personaliste ale lui C. Rădulescu-Motru, vezi: C. Rădulescu-Motru, în *Ist. filos. mod.*, lov. V, pp. 84—113.

CAPITOLUL III

Libertatea sufletului

În sensul cel mai larg al cuvântului: *a fi liber* (dela lat. *liber*) înseamnă că poți face ceea ce vrei, sau: că nu ți se opune nicio piedică în calea manifestărilor tale personale. Libertate absolută nu există nici din punct de vedere fizic și nici din punct de vedere moral. Pentru trup sunt lanțuri, care-i răpesc libertatea de locomoțiune, pentru suflet sunt legi morale, care îngădesc libertatea sa, conform cu prescripțiunile lor.¹

Problema ce ne preocupă pe noi nu este însă „libertatea de a putea face”, ci: *libertatea de a voi, libertatea voinței, sau liberul arbitru*. Pe noi nu ne va interesa, așa dar, *problema libertății mecanice*, în virtutea căreia *corpurile pot să se miște*, atunci când nu li se opune vreo piedică oarecare, nici libertățile garantate de legile statului: *libertățile civile*, sau *libertățile politice*, care libertăți precizează omului ceea ce el *poate face*, ci problema dacă omul este liber pe voința sa, dacă el poate alege între o alternativă sau alta, sau între bine și rău, dacă el singur și-a ales ceea ce poate să facă.

Legile mecanice dau lucrurilor neînsufleteite numai o aparență de libertate: în *a putea face ceva*; legile instinctuale și sensuale animalice oferă doar o aparență că animalele sunt libere, de fapt materia este angrenată în legile sale inexorabile mecanice, iar animalele sunt conduse numai de simțuri, poftă și instinct.

Omul, față de această situație, este liber sau nu? Este el stăpânul voinței sale, sau face ceea ce i se comandă din extern? Are el numai o aparență libertate de-a putea face ceva, sau el însuși decide asupra actului său volițional?

În cazul unei determinări oarecare, omul nu ar mai fi liber pe acțiunile sale, nici responsabil de ele, legăturile sale

1 Cf. Gutberlet, *Die Willensfreiheit und ihre Gegner*, II Aufl., Fulda, 1907, p. 7 sqq.

libere cu Dumnezeu ar deveni legături impuse tiranic; legile morale ar deveni lanțuri insuportabile pentru om, iar omul însuși un întemnițat în valea aceasta umană de plângeri.

Dacă însă omul este liber, atunci el este stăpân asupra destinului său, el poate hotărî asupra acțiunilor sale, el este o ființă morală, el este responsabil asupra faptelor sale, capabil de răsplată și pedeapsă, singurul a hotărî și întreține legăturile cu Divinitatea.¹ De aici se poate vedea importanța mare ce trebuie de acordată acestei probleme, în cadrul Teologiei fundamentale.

În decursul timpurilor, această problemă a fost rezolvată diferit: unii au fost pentru libertatea sufletului și s'au numit *indeterminiști*, alții s'au declarat contra libertății sufletului și pentru existența unor cauze contrare manifestării libere a sufletului, aceștia sunt *determiniști*.

În cele ce urmează, vom trata despre:

§ 1. *Indeterminismul și argumentarea lui.*

§ 2. *Determinismul și respingerea lui.*

§ 1. *Indeterminismul și argumentarea lui*

Indeterminismul susține că voia omului este liberă de orice piedică în manifestarea sa, astfel că ea singură poate hotărî între bine și rău, declarându-se pentru o alternativă și refuzând alta. Pentru susținerea indeterminismului se invoacă o serie de argumente, oferite de conștiința psihologică, de conștiința morală și de conștiința socială.

1. *Conștiința psihologică* a fiecăruia dintre noi ne spune că suntem liberi, că putem face ce vrem fiecare, că putem alege între ceva și altceva (*libertatea contrarietății*), că suntem liberi de a acționa la îndemnul unui motiv, sau de a nu acționa (*libertatea contradicțiunii*), că, atunci când concurează mai multe

¹ Cf. Gutberlet, *Die Willensfreiheit*, p. 15 sq.; 30 sq.; Cf. v. Rohland, *Die Willensfreiheit und ihre Gegner*, Leipzig, 1905, p. 36 sqq.

motive, suntem liberi de a urma pe unul, sau pe altul (*libertatea specificațiunii*), că avem, adică, *putere de autodeterminare*.¹ Această conștiință psihologică a libertății individuale are curs universal și nimeni nu o poate nega din punct de vedere practic. Fiecare alege și deliberază înainte de a săvârși un act și este conștient, că s'a hotărît pe deplin liber, a face cutare, sau cutare lucru.

Franz Brentano, psiholog vienez, găsea că fenomenele psihice se caracterizează prin *intenționalitate* sau *finalitate*, în sensul că fiecare act sufletește — o gândire, un act de atenție, sau de cunoaștere — *e un act de îndreptare a conștiinței spre ceva*.²

Despre evidența acestei libertăți, prin conștiința psihologică a fiecăruia, Descartes era atât de sigur încât zicea: „*Noi suntem atât de asigurați de libertatea noastră morală, încât nu există nimic ce noi am putea cunoaște mai clar*”.³

Adevărata conștiință a libertății nu este o conștiință de spontaneitate, cum se întâmplă la copii, sau la impulsivi, ci urmează unor acțiuni deplin cugetate, care presupun înainte de manifestarea liberului arbitriu: a) *deliberare serioasă* între motivele pentru și contra; b) *decizie sigură* pentru alternativa cu mai mulți sorți de adevăr și izbândă; c) *execuția* alternativei alese.

Contra dovezilor oferite de conștiința individuală psihologică, determinismul răspunde că nu poate exista o conștiință de indeterminare și că ea este datorită ignorării motivelor, care ne determină. Această obiecțiune teoretică deterministă însă nu se poate susține, întrucât, practic, fiecare dintre noi știe că se auto-decide pentru ceva, după o matură cântărire a motivelor pentru și contra.⁴

2. *Conștiința morală* ne spune apoi, că noi putem îndeplini ceea ce legea morală ne cere și ne putem opune la ceea

1 Cf. D. Spănu, *Libertatea voii omenești și libertatea academică*, în *Candela*, An. XXXIX, Nr. 1—3, 1928, p. 40, 44. Vezi și: *Suferințele sociale și Hristos*, Cernăuți, 1925, p. 56 sq.

2 Ralea-Bărsănescu, *Psihologie*, p. 11.

3 Cf. Baudin, *Psychologie*, p. 591.

4 Contra conștiinței noastre psihologice libere se ridică filosofia inconstiențului lui E. v. Hartmann. Obiecțiunile acestei filosofii nu ne privesc însă, noi

ce ea oprește. În cazul unei determinări, legea morală nu și-ar avea rațiunea sa de existență și ar fi doar o impunere tirană deterministă, sau o legiuire fictivă, pe care omul, nefiind liber, nu o poate respecta. Sancțiunea, astfel, nu s'ar putea susține, omul nefiind vinovat de încălcările legii. Ori, conștiința noastră morală este ceea ce pretinde dreptul ei de răsplată și pedeapsă, după ce a îndeplinit comandamentele morale ale legii. Toată educația se bazează pe această creștere a libertății omenești în mod rațional, îndreptându-o spre acțiuni bune și oprindu-o din execuțiul rău al dreptului de a se putea autodetermina singură, pentru o alternativă sau alta. Educația, astfel, se bazează pe libertatea voii și caută o îndreptare a sa numai înspre bine.

Kant neagă libertatea prin rațiunea teoretică, o postulează cu rațiunea practică, așa cum a postulat și legea morală. Rațiunea practică, afirmând datoria, afirmă prin aceasta chiar libertatea: „Du kannst, denn du sollst”.¹ Libertatea, astfel, nu aparține experienței, ci este un postulat al conștiinței. Totuși, oricât ar fi de inaccesibilă libertatea noumenală pentru mintea noastră, omul alege între bine și rău, iar aceasta este un fapt experimental fenomenal, care se impune cu necesitate oricăror contestații kantiene. Libertatea noumenală kantiană nu se poate transcende iremediabil puterilor de înțelegere ale omului, ea pornește dela libertatea fenomenală, care rămâne baza oricărei speculații.

Observăm, că dovada conștiinței morale are valoare numai pentru viața morală, cei ce-o neagă sunt în imposibilitate de-a accepta această dovadă indeterministă.

3. Conștiința socială ne dovedește libertatea voii, prin existența a o mulțime de acte sociale, ca: promisiile, contractele, intervențiile, amenințările, etc. etc., care în de altfel nu ar avea niciun sens. Tot așa justiția socială și diferitele sale penalități nu fac decât să afirme și să se bazeze pe aceeași libertate a

neocupându-ne decât cu actele psihice sigure și concrete conștiințe, nicidecum cu cele ipotetice și extravagante inconștiințe. Consultă: *Philosophie des Unbewussten*, X Aufl., herausgeg. von H. Haacke in 3 Theilen, Leipzig; P. Botezatu, *Eduard von Hartmann*, în Ist. filos. mod., vol. III, p. 280 sq.

1. Cf. Baudin, *Psychologie*, p. 597.

voii, în cazul inexistenței căreia toate acestea nu ar fi decât niște parodii, așa după cum afirmă deterministii.¹

Libertatea voinei nu este însă absolută, nici independentă pe deplin de motive și mobile, cu alte cuvinte, ea nu este o libertate de indiferență față de motivele și mobilele, existente necesar, pentru a se putea vorbi despre o libertate. Metaforic, libertatea voii sau liberul arbitriu ar fi conceput ca un judecător, pe deplin independent și de sine stătător. Această concepție nouă indeterministă se regăsește, cu nuanțe, la *Eclectici*, la *Descartes*, la *Reid*, etc. Ori, libertatea nu este o facultate sufletească, ci este o calitate pentru deciziunile voinei; ea nu este absolută, ci rămâne relativă motivelor și mobilelor sale; ea nici nu este indiferentă, deoarece simțul comun ne spune că pentru a acționa liber trebuie să dăm lupta cu diferite piedici (motive, mobile, etc.).² Clasicul proverb latin: „*Ignoti nulla cupido*” ne spune acum, că fără o cunoștință prealabilă a obiectului nu se poate vorbi despre o dorire a lui, deci nici despre o ocazie de a se manifesta liber voința noastră.

Libertatea nu poate fi însă identificată cu determinismul psihologic, așa cum face *Leibniz*. Libertatea nu este condiționată de motive și nu motivul cel mai puternic învinge, independent de liberul nostru arbitriu. Motivele nu sunt determinantele libertății, ci voia noastră, care alege între motive; nu motivul mai puternic învinge, ci voia noastră se decide pentru un anumit motiv, care devine astfel motivul ales și împlinit peste celelalte.³

Libertatea voii este o libertate de indelerminare, o puțință de a se determina în indeterminare. Această concepție este profesată acum de *Aristotel*. Ea învață, că nu există libertate fără o indecizie prealabilă.⁴ Adevăratul rol al motivelor și mobilelor nu este cel de a fi cauze ale acțiunii libere, ci numai simpli excitanți ai ei. Indecizia este libertatea în stare negativă, de dibuială, de căutare, de cântărire a motivelor și mobilelor.

1 Cf. Kneib, *Willensfreiheit und innerliche Verantwortlichkeit*, Mainz, 1900, p. 18 sqq.

2 Cf. Baudin, *Psychologie*, p. 600 sq.

3 *Ibid.*, p. 601.

4 *Ibid.*, p. 605 sq.

Libertatea de indeterminare mai învață apoi, că nu există libertate fără *autodecizie*.¹ Autodecizia dă marca adevăratei libertăți. Această marcă este marca ineditului și neprevăzutului, care nu se poate preciza pe cale cauzală, sau empirică, cum susțin determiniștii. Indecizia în fața acțiunii și autodecizia sunt cele două etape, care caracterizează libertatea de indeterminare.

„Previziunea actelor libere este pur conjecturală: trebuie totdeauna de lăsat loc necunoscutului personalității”.² În acest sens, Baudin își permite a trage concluzia, că: „Dumnezeu nu ar ști, în adevăratul înțeles al cuvântului, să prevadă absolut deciziile noastre libere”.³ O concluzie care atinge atotștiința lui Dumnezeu, cât și eternitatea Sa temporală: Dumnezeu poate ști și vedea toate, în timpul trecut și cel viitor.

Dumnezeu însă, nu ne determină în acțiunile noastre; El le preștie însă și le prevede, ceea ce e un drept al persoanei Sale absolute; El nu determină însă, predestinaționist, spre bine sau spre rău. Pe acest fapt se bazează întreaga soteriologie subiectivă ortodoxă, care fără o libertate a voii nu ar mai avea niciun sens să mai continue însușirea individuală a mântuirii obiective, îndeplinită de Iisus Hristos pe cruce.

§ 2. Determinismul și respingerea lui

Se numește determinism orice sistem care neagă libertatea voii și susține, că voința omului este influențată într'un mod necesar de puteri streine. Dacă însă, oricare sistem determinist consună cu unanimitatea vocilor deterministe în a contesta și refuza liberul arbitriu, aceasta nu se întâmplă și'n ceea ce privește *mobilitul determinant*.⁴ După felul acestor mobile determinante, sau „*influențe necesitante*”,⁵ determinismul poate fi împărțit în cinci categorii diferite: 1. *determinismul științific*; 2. *determi-*

1 Cf. Baudin, *Psychologie*, p. 606.

2 *Ibid.*, p. 608 sq.

3 *Ibidem*.

4 Cf. Seitz, *Willensfreiheit und moderne philosophischer Determinismus*, Köln, 1902, p. 6 sqq., 43 sq.

5 Cf. Boulenger, o. c., p. 108.

nismul fiziologic; 3. *determinismul psihologic*; 4. *determinismul teologic* și 5. *determinismul social*.

1. *Determinismul științific* susține, că omul este supus legilor necesare ale materiei. Această formă de determinism este cea mai răspândită, întrucât este tutelată de susținerile câtorva savanți cu renume: Büchner, Feuerbach, Vogt, Moleschott, Claude Bernard, G. Matisse, etc.¹ Determinismul științific combate libertatea voii, deoarece, după teoriile sale, întreaga lume ascultă de un determinism universal (Matisse).² Nu există fenomen, sau acțiune, în lume, care să nu fie, după materialismul științific, angrenată în acest vast sistem de determinare universală. Ceea ce facem noi are, deci, numai aparența de libertate, de fapt este rezultatul, sau efectul, unor cauze determinante anterioare.

Libertatea voii, apoi, contrazice, după determinismul științific, *principiului conservării energiei*. Acest principiu susține că nimic în lume nu se pierde, ci numai se transformă.³ Actele noastre libere nu sunt, astfel, decât transformări de energie, în caz contrar nu am putea înțelege de unde vine energia necesară îndeplinirii acestor acte și cum de se pierde această energie, fără a se transforma în altceva?

Combatere. Determinismul universal nu poate domni și în lumea spirituală. Domnia sa se poate dovedi cu greu în cea fenomenală, de aici nu se poate trage concluzia, că și sufletul este angrenat în aceleași legi mecanice. Sufletul este esențial deosebit de materie; legile cărora el se supune sunt și ele esențial deosebite. Dar, dacă legile materiale nu pot domni peste sufletul spiritual, sufletul spiritual poate impune legile sale trupului material. Acest fapt, al libertății sufletului, nu se opune științei, căreia i-ar desridica legile de determinare universală și i-ar periclita existența, deoarece, chiar acționând liberul arbitriu

1 În știința românească putem cita, între mulți alții, pe savantul: G. G. Marinescu, *Determinisme et causalité dans l'ordre des phénomènes biologiques*, în *Ist. filos. mod.*, vol. IV, București, 1939, p. 561—502; Dr. Ygrec (jidan), *Filosofie, știință, credință*, București, ?, p. 69 sq.

2 În lucrarea sa: „*Interprétation philosophique des relations d'incertitude et de déterminisme*”.

3 Cf. Schwarz, *Der moderne Materialismus*, p. 125 sq.

asupra unei legi oarecare științifice, nu înseamnă că a desri-dicat-o definitiv. Noi am acționat liber, supunându-ne, sau opu-nându-ne legii științifice, legea însă rămâne și după aceasta, în plus știința este și ea liberă a hotărî mereu altele. Nici princi-piul conservării energiei nu se poate dovedi ca valabil lumii spirituale, și chiar dacă ar fi așa — toate actele noastre sufle-tești să fie o continuă transformare de energie — nimic nu oprește voința de-a dirija aceste transformări de energie, deci de-a se manifesta liberă.

2. *Determinismul fiziologic* susține, că actele noastre sunt condiționate de *caracterul și temperamentul* fiecăruia, cât și de *temperatura, climatul, locul*, etc. etc., sau de *mediul cosmo-geo-grafic*, în care el trăiește. După acest fel de determiniști, toate acțiunile noastre se pot cunoaște și prevede, după felul cum a format caracterul fiecăruia, sau după împrejurările principale, în mijlocul cărora acel individ se află.

Combatere. Caracterul, temperamentul și mediul cosmo-geografic, în care un om trăiește, înrăuiesc mult actele sale libere. Dela această importanță a acestor motive fiziologice decurge și nota specifică a fiecărui individ și a fiecărei acțiuni în parte. Această înrăuire specifică fiecărui individ însă, nu este de natură a determina toate actele noastre, nici nu stăpâ-nește voința noastră în mod tiranic. Căci, se întâmplă atâtea acțiuni individuale, care sunt complet în desacord cu mobilele determinante fiziologice. Aceste mobile fiziologice cel mult pot da o unitate specifică acțiunilor noastre libere, nicidecum nu pot fi o condițiune necesară a acestor acțiuni.¹

3. *Determinismul psihologic* susține, că actele noastre libere sunt rezultatul învingerii *motivului celui mai tare*. Acest motiv nu este unitar și persistent, cum ar fi, de exemplu, motivele morale: *binele și răul*, ci accidental, dela caz la caz, așa: avarul acționează sub impulsul sgârceniei sale, vanitosul sub impulsul bolnav al ambiției, eroul sub impulsul magnific al altruismului și patriotismului, etc. etc.

Combatere. Determinismul psihologic nu este o lege in-atacabilă. De cele mai adeseori, motivele care exercită asupra

1 Cf. Windelband, *Willensfreiheit*, Tübingen, 1902, p. 45 sqq.; 90 sqq.

noastră cea mai mare presiune sunt contrazise de acțiunile noastre, care dintrodată se manifestă radical opus. Lașul dintro-dată devine cel mai temerar erou, egoistul cel mai mare altruist, iar avarul este prins de adevărate crize de dărnicie. Aceasta înseamnă că sufletul, cel mai puțin, se lasă pus în chingi și lanțuri materiale veșnice. Atunci când însă, învinge materia, egoistă prin sine și instinctivă, în perpetuarea și conservarea sa, nu sunt excluse dese și curânde revolte din partea sufletului.

4. *Determinismul teologic* susține, că voința omului, în toate acțiunile sale, este supusă într'un mod necesar influenței divine. El se subdivide în trei părți secundare: a) *Determinismul fatalist*, care susține că omul este supus unei puteri oarbe și inexorabile, numită *destin, fatum* sau *moira*. Această credință o aflăm la popoarele antice (Greci și Romani), iar, actual, la Mo-hamedani (*fatum mahumetanum*). Această credință se află, în formă populară, și la Români, ea e sintetizată în proverbul: „Ce ți-i scris, în frunte ți-i pus!” b) *Determinismul teologic panteist*, care este o consecință logică a învățăturii panteiste. Panteismul susține, astfel, că Dumnezeu este totul; și lumea și omul intră în acest tot (*p. acosmistic*). Natural, că, atunci nu mai există loc pentru manifestarea liberă a omului. În om acționează atunci *marele tot — pan — Dumnezeul panteist*. c) *Predestina-țianismul janseniștilor și protestanților (fatum theologicum)*, care susține că Dumnezeu a predestinat din veci pe cei buni pentru merit (răsplată), iar pe cei răi pentru demerit (pedeapsă). Omul numai are, în planul soteriologic subiectiv, niciun rost; după cum niciun rost nu a avut moartea sacrificială de pe cruce; după cum zadarnic este însuși harul divin.¹

Combatere. Determinismul fatalist este o exagerare gro-sieră, care nu este aprobată nici de determiniștii înșiși. Deoarece este o dovadă de ignoranță și lașitate concepția: a nu face față pericolului și a i te lăsa pradă. Omul se poate feri, acest fatum

1 O revenire de pe aceste exagerate și înaintate poziții predestinațianiste, spre susțineri din ce în ce cu mai multă mireasmă ortodoxă, înregistrăm în *pro- testantismul neocalvinist contemporan*, prin lucrările teologului: *Karl Barth*, dintre care vezi: *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, Je. sers, 1933, pp. 15 sqq.; 30 sqq.; 148 sqq.; 250 sqq.

nu este decât o închipuire rezultată din împrejurări, care au putut impresiona imaginația. La fel cu determinismul panteistic; contra lui se opune simțul nostru intim, care ne spune că suntem altceva decât una cu materia, sau cu substanța divină. Apoi, există contrazicerea iremediabilă a contingenței vădite a materiei, care se opune identificării ei cu ceva absolut divin. Cât privește determinismul predestinaționist, el nu este absolut, ci relativ: Dumnezeu preștie și prevede acțiunile noastre libere, nicidecum însă nu le determină arbitrar, într'un fel sau altul. Fiecare dintre noi își are mântuirea sau osânda în el, conform cu ea el lucră. Această mântuire însă nu-i este impusă silnic din extern, și nici reprobarea nu este hotărâtă arbitrar. Fiecare este stăpân pe destinul său și liber de a-și-l crea cât mai bun.

5. *Determinismul social* susține, că actele libere sunt consecința necesară a influențelor sociale: educația, relațiile, etc. etc. Acest fel de determinism merge până acolo, încât susține că, considerând caracteristicile unei societăți, se pot întocmi *statistici morale*,¹ după care se pot prevedea: nașterile, crimele, cazurile de moarte, sinuciderile, etc.²

Combatere. Natural, că nu se poate nega influența societății asupra noastră; educația însă se bazează tocmai pe libertatea voii, care trebuie îndreptată spre bine și moralitate. Apoi, în cazul când nu ar exista libertatea voii, nu numai că nu ar mai exista atâtea criterii educative și o atât de mare varietate în rezultatele obținute, ci educația ar trebui să fie una pentru toată lumea, iar rezultatele ei ar trebui să fie unitare. Statistica morală nu face decât să înregistreze mecanic un șir de fapte, care nicidecum însă nu vorbesc pentru determinism, deoarece nimeni dintre noi nu poate fi încadrat în cutare, sau cutare rubrică a acestei statistici, cu o previziune precisă. Statisticile morale dau numai o aparență de determinare a noastră, ele se pot face *după* și *niciodată înainte* de îndeplinirea unui act liber.³

¹ Cf. Weber, *Christliche Apologetik*, p. 90 sq.

² Asupra sinuciderii și concluziilor ei sociale, consultă: H. Rost, *Der Selbstmord als sozialstatistische Erscheinung*, Köln, 1905.

³ Consultă: Öttingen, *Die Moralstatistik*, Erlangen, 1882 și Hanshofer, *Lehr- und Handbuch der Statistik*, Wien 1882.

Concluzie. Niciun sistem determinist, dintre cele considerate de noi, nu s'a putut susține. Liberul arbitriu este argumentat strălucit și din punct de vedere negativ. Sufletul omului este prevăzut cu libertatea voii. El poate face distincție între bine și rău, poate delibera și se poate hotărî pentru o alternativă oarecare. Omul este, astfel, stăpân asupra voii sale și prin ea asupra destinului său. În această libertate constă și marea responsabilitate a omului: de a se ști folosi salutar de ea.¹

¹ Cf. Kneib, *Willensfreiheit und innerliche Verantwortlichkeit*, p. 6 sqq.

CAPITOLUL IV

Nemurirea sufletului

Nemurirea, așa după cum o înțeleg spiritualiștii creștini, este supraviețuirea sufletului, care, la despărțirea sa de trup, continuă a-și trăi viața sa proprie, păstrându-și facultățile sale superioare, identitatea sa, amintirea trecutului său și sentimentul responsabilității sale.¹

Cei ce neagă substanțialitatea, spiritualitatea și libertatea sufletului neagă și nemurirea sa. Nemurirea sufletului este negată aprioric, ca o ipoteză gratuită,² de orice sistem materialist sau determinist, fiindcă aceste sisteme de cugetare știu, că, prin afirmarea și susținerea nemuririi sufletului, se schimbă întreaga soartă a omului, iar toate teoriile lor se năruiesc iremediabil.³ Deoarece, prin afirmarea nemuririi, omul devine o ființă personală, ce se ridică, prin sufletul său, peste contingentele vieții vremelnice de aici de pe pământ; atunci noțiunile de bine și rău intră într-o altă lumină, omul devine, în această viață viitoare, responsabil de acțiunile sale; răsplata și pedeapsa intră în funcțiune, etc. etc. Viața de aici de pe pământ ia, astfel, o mare însemnătate practică: *omul trebuie să fie atent a nu o păgubi, a nu o trăi în zadar.*

Dar, în timp ce spiritualismul creștin ne spune, că: „Viața stă în slujba eternității”,⁴ epicureismul și materialismul neagă orice urmă spirituală din om, după moarte. Din om nu rămâne, după materialism, decât „o mare cantitate de fosfat de calciu, săruri rare și fecunde, destinate a forma cea mai bogată asociație de molecule, și, prin aceasta, de-a mări avuția neamului omenesc”.⁵

1 Cf. Boulenger, o. c., p. 119 sq. Vezi și: M. Ștefănescu, *Filosofia românească*, București, 1922 (Centrala Caselor Naționale), p. 24 sqq.

2 Cf. Petrovici, *Dincolo de zare*, p. 538.

3 Cf. de Saint Projet et Senderens, *Apologie scientifique*, p. 470 sqq. Cf. Hake, *Handb. der allg. Religionsw.*, I. T., p. 141 sq.

4 Cf. Duplessy, o. c., I. I, p. 209.

5 *Ibidem*. Cf. Em. Vasilescu: *Probleme de psihologie religioasă și filosofie morală*, p. 174 sqq.

Spiritualismul și materialismul stau, astfel, pe poziții direct opuse, în ceea ce privește nemurirea sufletului.¹ Ori, această problemă formează centrul întregii antropologii creștine, cu ea stă sau cade întreaga fundamentare antropologică a existenței și mântuirii omului.

În cele ce urmează, vom încerca să dovedim, de aceea nemurirea sufletului. Vom dovedi că sufletul, după despărțirea de trup, își continuă viața sa proprie spirituală. Această viață nu mai cuprinde în sine nicio acțiune vegetativă, sau sensitivă, ca atunci când era legată de viața trupului. Ea cuprinde însă, acțiunile superioare ale sufletului: cea intelectuală, cea voliționară, etc. etc.²

Acum, *Aristotel* afirma, că sufletul, care trăiește după moartea trupului, nu păstrează totalitatea funcțiilor caracteristice omului dualistic pământean, deoarece noua ordine de viață se opune contingențelor inerente conviețuirii cu materia. Sufletul pierde o parte din funcțiunile sale, aceste funcțiuni se raportează exclusiv la existența sa vegetativă și sensitivă cu trupul, dispariția lor nu atinge, astfel, cât de puțin, individualitatea noastră distinctă. Sufletul își păstrează funcțiunile sale superioare, printre care și conștiința eului sau a personalității sale distincte. În concepția creștină, nemurirea fără individualitate este imposibilă.³

Această nemurire nu este o nemurire în sens pozitivist, după care amintirea noastră rămâne în operele create de noi, spre binele posterității. Această *nemurire etică* este mărginită la viața de aici de pe pământ și la durata efemeră a creațiilor

1 Aceste „poziții contrare”, „concepții de viață”, „sisteme noetice” incumbă atitudinii direct opuse nu numai în ceea ce privește nemurirea sufletului, ci într-o întreaga înlănțuire de alte probleme, care încep cu însuși începutul lumii și al vieții, se amestecă în toate problemele vitale și existențiale, încheindu-se cu sfârșitul tuturor lucrurilor. În acest sens se poate vorbi chiar despre „o domnie a spiritului și a materiei”. Vezi: A. Otten, *Das Reich des Geistes und des Stoffes*, Wien, 1899.

2 Cf. Fell, *Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch beleuchtet*, II Aufl., Freiburg, 1919, p. 16 sq.

3 Vezi observațiile filosofului român *I. Petrovici*, asupra individualității după moarte, în: „*Dincolo de zare. Problema supraviețuirii în cadrul criticii filosofice*”, în *Gândirea*, An. XVIII, Nr. 7, Septembrie 1939, p. 356, 366 sqq.

umane.¹ Ea nu este nici o *nemurire panteistă*, după care, noi, uniți cu marele tot, nu am muri nicicând, ci numai ne-am reîntoarce de unde am pornit. Această nemurire înlătură personalitatea distinctă a fiecăruia și responsabilitatea actelor sale. Și nu este, în sfârșit, nici o *nemurire materialistă*, care învață o reîntoarcere a materiei îndărăt, în imensitatea eternă a materiei. Această formă de nemurire este egală cu o dispariție deplină a omului material, în materie și o negare completă a sufletului. Aceasta este forma cea mai periculoasă de nemurire, care ascunde sub ea toate teoriile perverse ale materialismului științific. Nemurirea materialistă nu servește a ne asigura o supraviețuire a noastră, ci a asigura o lege generală a materiei: *eternitatea*. Omul, în schimb, este ființa cea mai fără sens în existența sa efemeră pe pământ.²

În sfârșit, contra nemuririi sufletului se mai ridică o nedumerire: „Se credea adică, că sufletul desfăcut de corp, dobândește în clipa separațiunii, o stare perfectă, definitivă și neschimbătoare, ori viața este schimbare, iar o nemurire imobilă ar fi negația vieții! Cum se poate deci vorbi despre o supraviețuire efectivă?”³

De această dificultate, răsărită în calea concepțiunii despre nemurirea sufletului, se debarasează *filosoful Leibniz*. „Este drept, răspunde Leibniz, viața înseamnă dinamism și prefacere. Dar o asemenea transformare nu există numai în lumea pământească, ci și în domeniul spiritelor descărnate care evoluează și ele, progresând neîntrerupt, îndrumându-se către o perfecțiune, pe

1 Înțelesul acesta peiorativ al unei „nemuriri morale”, concepută doar ca o „zăbavă veșnică” între cei vii, îl aflăm și la *poetul V. Voiculescu*:

„Ce-i nemurirea? Veșnica zăbavă

Amestec vin de moarte și de slavă”.

(Strofe pentru un „Cimitir al eroilor”.)

2 Ne vom explica, de aceea, și cuvintele marelui scriitor *George Sand*, pe care le spunea cu privire la nemurirea sufletului: „Este strein, este aproape dureros, de-a avea de apărut aceste doctrine: ele au făcut gloriile umanității... Fără ele, popoarele nu sunt decât turme luptând pentru existență, după formula lui Darwin, devorându-se unele pe altele, nicicând bucurându-se și crăpând, în loc de a muri”. Cf. Duplessy, *o. c.*, I, p. 209.

3 Petrovici, *Dincolo de zare*, p. 357.

care n'o pot atinge desăvârșit niciodată”.¹ Nu se admite apoi, nici acuza adusă religiei, că s'ar fi folosit imediat de această credință pentru utilitatea socială și ca frână morală,² a adoptat-o imediat, desăvârșind-o,³ punând stăpânire deplină asupra acestei concepții spontane.⁴ Aceste acuze neașteptate, ce le aduce *filosoful român I. Petrovici* religiei, pornesc dintr'o secretă depreciere a acestui raport dintre om și Dumnezeu, care este religia și pentru care raport, unul dintre pilonii ce-i asigură existența — una dintre realitățile constitutive dovedite — este nemurirea sufletului.

Religia nu este, astfel, o instituție de ordin uman, ce se folosește în mod oportunist, de cele mai fericite concepții ale omului, spre a-și întări bazele. Nemurirea sufletului este considerată de gândirea creștină drept o afirmație spiritualistă, care stă la baza însăși a religiei, ca un *preambulum fidei*. Religia, cel mult, o poate lumina din punct de vedere creștin, prin tuminile revelației divine și cu ajutorul modest al rațiunii umane. Religia, astfel, nu este *oportunistă*, referitor la această concepție, ci această concepție aparține *legitim* religiei, stând la baza existenței sale. Fără această concepție spiritualistă, nu ar fi posibil acest raport dintre om și Dumnezeu. Și apoi, numai gândirea creștină luminează deplin problema nemuririi sufletului, de aceea dă această aparență de proprietate indiscutabilă asupra acestei afirmații spiritualiste, care nu poate fi infirmată pe nicio altă cale.

Pentru dovedirea nemuririi sufletului sunt folosite o serie de patru argumente raționale. Acestea sunt: a) *argumentul ontologic* sau *metafizic*, care se bazează *aprioric* pe însăși natura sufletului omenesc; b) *teleologic* sau *psihologic*; și c) *moral*, care folosesc *calea aposteriorică* și *principiul cauzalității* și d) *cel istoric*, care pleacă *dela credința universală*, aflată peste toată lumea și la toate popoarele, în nemurirea sufletului.

1 Petrovici, *Dincolo de zare*, p. 357 sq.

2 *Ibid.*, p. 354.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

a) *Argumentul ontologic sau metafizic
pentru nemurirea sufletului*

Argumentul ontologic sau metafizic pleacă, spre dovedirea nemuririi sufletului, de la raționamentul care se bazează pe însăși natura sufletului omenesc. Această natură, esențial deosebită de a trupului, este *imaterială, spirituală, simplă și necompusă*.

Fiind imaterială, această natură nu se poate împarte, nu se poate nimici, ea este atunci, deci, simplă; nefiind materială, ea este esențial deosebită de trup: *este spirituală*. Totul ce este simplu și spiritual trebuie, deci, să dăinuiască peste materie și mai mult decât ea, întrucât legile materiei nu au nicio influență asupra simplului și spiritualului. Totul ce este simplu și spiritual este, deci, și nemuritor.

Materia, în schimb, este într-o neconținută prefacere, ce o îndreaptă spre uzare și distrugere. Nici această neconținută prefacere însă, nu este egală cu o completă desființare: materia, deși contingentă, persistă, dar sub alte forme. Cu atât mai mult, nu s'ar putea pierde și nimici sufletul, care nu depinde esențial de materie și este nesupus, datorită spiritualității, legilor universale de transformare materială.

Acest argument, bazat pe însăși natura sufletului, îl aflăm acum la *Pitagora* și școala lui, la care aflăm pentru prima dată expusă și *teoria metempsihozei*, apoi la părintele nemuririi sufletului omenesc, la *Platon*, în lucrarea sa: *Phaedon*.¹ Platon se depărtează însă de concluziile creștine, prin teoria sa asupra *preexistenței sufletului*, cât și asupra *metempsihozei* (transemi-grării sufletelor), sau mai exact a *metensomatozei*, care au fost combătute de sfinții părinți.² Argumentul ontologic este învățat și de *Cicero* și de împăratul *Marc Aureliu*, pentru care nemurirea sufletului era o teză favorită; această nemurire este însă, numai *temporară* (nu eternă).³

Sufletul, prin argumentarea ontologică, nu poate deveni etern, coborînd dintr-o lume a prototipurilor, sau a ideilor univer-

1 Trad. de C. Papacostea, București, 1923.

2 Cf. Coman, *Mir. cl.*, p. 137.

3 Petrovici, *Dincolo de zare*, p. 356.

sale, așa cum a dedus filosoful *Plato*. Sufletul nu poate fi considerat apoi, ca un principiu absolut, în viitor. Nemurirea sa nu este egală cu atotputernicia principială absolută.¹ Sufletul este creat de Dumnezeu: *deci nu este preexistent*, și el poate fi nimicit de El: *el nu este, astfel, absolut*.²

Nimicirea sufletului de către Dumnezeu este însă o posibilitate asigurată în mod favorabil nouă de bunătatea și dreptatea divină. Dumnezeu nu ar fi creat sufletul în forma sa actuală, dacă ar fi vrut să-l desființeze după moartea trupului, adică: nu l-ar fi creat simplu și necompus, nu l-ar fi creat imaterial și spiritual.

Sufletul, astfel, prin chiar creația sa divină, nu este legat într'un mod absolut de materie, de trup. El poate exista independent și are virtualități depline de existență și după despărțirea de trup. Apoi, și valorile teoretice și practice cele mai înalte: *binele, adevărul și frumosul* nu ar trebui să fie *absolute*, în cazul când sufletul ar fi muritor. Ori, ele sunt absolute, iar pentru atingerea lor, Dumnezeu a prevăzut omul cu o substanță, esențial deosebită de trup, sufletul spiritual și nemuritor. Numai așa, omul poate spera, că va atinge cu siguranță ținta propusă: *unirea sa cu Dumnezeu*.³

Formularea silogistică a argumentului ontologic pentru nemurirea sufletului:

- I. *Sufletul este o substanță imaterială, simplă, necompusă și spirituală.*
- II. *Totul ce e imaterial, simplu, necompus și spiritual este nemuritor.*
- III. *Deci, sufletul este o substanță nemuritoare.*

1 Cf. Albert Aibinger, *Gibt es eine Seelenwanderung?* Regensburg, 1921, p. 15 sqq.

2 Cf. Fell, *Die Unsterblichkeit der Seele phil. beleuch.*, p. 45 sq.

3 Filosoful *Kant* se pronunță și contra acestei argumentări ontologice, cu aceleași obiecțiuni critice ale rațiunii teoretice, cunoscute acum de la argumentul ontologic pentru existența lui Dumnezeu. „Această nouă „iluzie transcendentă” duce, după *Kant*, în metafizică, la „pneumatism”, — termen prin care *Kant* desemnează spiritualismul, ca ipoteză ontologică”. Vezi: *Negulescu, Ist. filos. cont.* vol. I, p. 248.

b) Argumentul teleologic sau psihologic
pentru nemurirea sufletului

Argumentul teleologic sau psihologic pentru nemurirea sufletului pleacă de la raționamentul, ce se bazează pe aspirațiile sufletului omenesc. Aceste aspirații tind necontenit, spre cunoașterea misterului existenței noastre umane, spre atingerea perfecțiunii morale și spre însușirea unei fericiri depline.

Aceste aspirații ale sufletului omenesc nu sunt satisfăcute în viața de aici de pe pământ: omul nu ajunge să cunoască misterul existenței sale, omul nu atinge perfecțiunea morală, omul nu este fericit pe deplin. Aceste aspirații naturale ale sufletului impun, astfel, cu necesitate nemurirea sa, pentru ca să poată fi satisfăcute în alt ordin de viață. Acest nou ordin de viață, care se caracterizează prin unirea noastră cu Dumnezeu, va satisface „fața către față” și misterul existenței noastre, va oferi perfectitudinea morală și fericirea deplină și netrecătoare. În viața pământească însă, aspirațiile omului, aceste linii sufletești îndreptate spre transcendent,¹ persistă necontenit, fără satisfacerea lor, ca o marcă a mărginirii și chinului trupesc, dar și ca o marcă de noblețe a sufletului spiritual, care prin însăși substanța sa, esențial deosebită de a trupului, tinde spre alte orizonturi și regiuni de existență.

„Omul nu se poate împăca niciodată cu relativismul de aici de jos. Cuprins în fluviul heraclitian al celor ce trec, tremurul metafizic al omului își caută stâlpul certitudinii într-un principiu suprem, într-o garanție de rang divin. Și de aceea omul, singura viețuitoare încărcată cu destin demiurgic în sens înalt, poartă în actele lui de supremă demnitate pecetile Divinității.”²

Ochii filosofiei descoperă curând necontenitul reflux al acestor aspirații în existența omenească.

1 Cf. Kneib, *Die Beweise für die Unsterblichkeit, aus allgemeinen psychologischen Tatsachen neu geprüft*, Freiburg, 1903, p. 30 sq.

2 Denumite așa de frumos: „apetit divin” de Grigore Popa (*Existență și adevăr la S. Kierkegaard*, p. 35); „dor de infinit” de filosoful Pascal; „sete de absolut”, sau „nostalgie a paradisului” (N. Crainic, București, 1940); sau și „nostalgie de nemurire”, la alții, etc. Vezi: *Ibidem*.

3 G. Popa, *Existență și adevăr la S. Kierkegaard*, p. 35.

Să nu ne oprim decât la filosoful Platon și la adevăratul înțeles al celebrei expresiuni „îubire platonice”.

„Expresie, după cum atât de desăvârșit zice I. Gh. Coman, de milioane de ori pronunțată și tot de atâtea ori profanată! Sufletul e atras spre sferele luminoase ale esențelor pure printr-un dor nestins după Binele suprem. Dorul acesta e un elan neîncetat, care arde și împinge sufletul spre culmile desăvârșirii. El se manifestă prin continuitatea generării fizice care e o altă formă a eternității, dar mai ales prin acele mari creațiuni spirituale, care sunt tot atâtea porți spre ideal și nemurire. Iubirea platonice țintește înălțimile și are ca dimensiune eternitatea.”¹

De „viața mintală” a acestor aspirații vor lega apoi, ipotetic, o nemurire teoretică sau practică filosofi vestiți, ca: I. Kant, S. Kierkegaard, M. Scheler, H. Bergson, etc. Dintre aceștia, de păreri ale celorlalți ocupându-ne în alte părți, filosoful H. Bergson zice astfel: „Dar, dacă viața mintală depășește viața cerebrală, dacă creierul se mărginește numai la a traduce în mișcări o mică parte din cele ce se petrec în conștiință, atunci supraviețuirea devine atât de probabilă încât obligațiunea dovezii încumbă mai mult celui ce o neagă, decât celui ce o afirmă; căci singurul motiv ce l-am putea avea pentru a crede într-o stingere a conștiinței după moarte, este că vedem corpul desorganizându-se și acest motiv nu mai are valoare dacă independența; cel puțin parțială a conștiinței față de corp, este, deosemena, un fapt de experiență.”²

Considerând, rând pe rând, natura aspirațiilor umane, vom constata peste tot, alături de intrinseca mărginire și finalitate a acțiunilor noastre pământești, și o tendință permanentă, streină de materie, dar streină și de orice ataraxie stoică, spre absolut și transcendent. Aceasta este tendința sufletului spiritual și nemuritor; sunt semnalamentele acestui suflet, ce tinde după adevărata sa viață, de dincolo de trup.³

1 *Mir. cl.*, p. 138.

2 *Sufletul și corpul*, București, în publ. period. *Probleme și Idei*, 1924, p. 29.

3 Această necontenită tendință a imanentului spre transcendent, cu toate mărginirile și piedicile inerente, formează de fapt și tot tragismul existenței noastre. Vezi: E. Cioran, *Pe culmile disperării*, București, Fund. Reg., 1934, p. 15 sqq.

1. Așa, în tot decursul acestei vieți, omul caută să cunoască *tainele naturii* și *misterele existenței* sale. Dar, ceea ce el crede că cunoaște, este peste puțin contrazis de alte fapte, iar acestea, la rândul lor, de altele. Omul se vede peste tot înconjurat de taine, ce în loc să descrească, înaintează deodată cu creșterea sa în vârstă și înțelepciune.¹ Iar aceasta nu numai în mic, cu un singur om, deoarece aceasta este și tragedia întregii umanități: cu cât descoperă mai multe taine, cu atât mai multe îi înconjoară existența și-i apasă mintea. Dispar erezii vechi, ca aceea a sistemului solar fix, a geocentrismului, etc. etc., altele însă le iau locul.

Clasica mărturisire a lui *Socrate*: „*Știm, că nu știm nimic*“, este mai actuală decât oricând. Omul nu reușește a cunoaște pe deplin tainele naturii, omul nu reușește să-și cunoască pe deplin misterele existenței sale, ci, din contră, numai și-le complică mai mult.² Relativitatea epistemologică, relativitatea cunoștințelor noastre în genere, pe care le adunăm cu atâtea străduințe, este o realitate pe care nu o ignorează nici nu o neagă nimeni. Trebuie, deci, să existe un alt ordin de viață, unde omul va putea cunoaște pe deplin și „*față către față*“ aceste mistere. Acest ordin de viață este viața sufletului, de după moartea trupului.

2. Apoi, în tot decursul acestei vieți, omul tinde spre *perfectiunea morală*, spre *desăvârșire*. Ori, această aspirație se lovește de multe ori de greutăți insurmontabile, iar alte ori de piedici mari, care nu-l lasă să se desăvârșească decât relativ. A insista asupra acestei chestiuni înseamnă a demonstra toată *greutatea soteriei subiective* a fiecăruia și de tot rara și minunata scărire a acestei soterii subiective de către sfinți. Și totuși, nimeni dintre noi nu este fără păcat și nici sfinții, care și-au scărit atât de mult soteria lor subiectivă, nu devin Dumnezei absoluți.

În tot decursul vieții, creștinul, pe oricare treaptă de soterie

1 I. Petrovici, *Transcendentalul și cunoașterea omenească*, Revista de filosofie, vol. XXI, Nr. 4, Oct.-Dec. 1939, p. 329, conchide impecabil: „Cucerirea adevărului nu merge fără obstacole care întârzie elanul nostru și câteodată îl opresc definitiv“.

2 Cf. Kneib, *Die Unsterblichkeit der Seele, bewiesen aus dem höheren Erkennen und Wollen*, Wien, 1900, p. 13 sq.; 26 sq.

subiectivă s'ar găsi, nu este satisfăcut, nici mândru, ci se consideră păcătos și umilit și mereu tinde spre mirajul perfectitudinii ultime și definitive. Ori, din contră, vremurile ce le trăim sunt din ce în ce mai contrare adevăratei trăiri întru Domnul. Timpurile de entuziasm ale creștinismului primitiv sunt de tot îndepărtate. Omenirea în loc să progreseze în moralitate, din contră decade din ce în ce mai mult spre marasmul moral ce caracteriza vremurile, din apropierea venirii celei dintâi a Domnului. Timpurile devin, astfel, din ce în ce mai favorabile unei trăiri păgânești cu trupul și din ce în ce mai dușmănoase unei adevărate trăiri cu sufletul.

Deci, iată că adevărata casă a celui credincios nu este aici pe pământ; iată că omul aici, oricât s'ar strădui, nu poate atinge perfectitudinea morală; iată, deci, că este necesar un alt ordin de viață, unde omul să triumfeze asupra tuturor adversităților.¹

3. În sfârșit, nu există om să nu alerge, în tot decursul vieții sale, după *fericire*. Nu este sete mai nestinsă în omenirea întreagă, decât setea după fericire. Totul ce descoperă, totul ce inventează, în tot ce înaintează omenirea, numai spre fericirea sa tinde, numai fericirea sa caută. Dar, toate încercările de până acum ale omenirii s'au dovedit infructuoase; toate fericirile, cucerite din greu, s'au dovedit efemere; toate speranțele s'au dovedit înșelate în viața de aici de pe pământ. Fericirea deplină devine, astfel, o adevărată „*fata morgana*“ a existenței noastre pământești. Omul nu a putut-o atinge până acum și nici nu o va putea atinge.²

Contra acestei afirmații creștine se obiectează că progresul treptat, cultura continuă și civilizația, din ce în ce mai rafinată, vor reuși a face pe om fericit. Aceasta e însă o utopie marxistă,

1 Cf. Kneib, *Die Unsterblichkeit der Seele, bew. aus dem höh. Erken. und Wollen*, p. 40 sqq.

2 Pe aceeași temă, acum clasicul *Horatius* se tângue într-una din celebrele sale ode:

„*Pallida Mors aequo pulsat pede pauperum tabernas
Regumque turres. O beate Sesti,
Vitae summa brevis spem nos vetat inchoare longam,
Jam te premet nox fabulaeque Manes...*“

(*Ad Sestium*)

fără nicio bază de realitate. Deoarece progresul este neconținut în trecut de alt progres, necesitățile devin din ce în ce mai pretențioase, iar cerințele mai multe nu dau nicidecum fericirea. Apoi, nici progresul nu merge într-o linie ascendentă, continuă, la infinit. Ar trebui să ne dea mult de gândit dispariția *civilizațiilor antice* și noua începere rudimentară, din embrion, a civilizației europene. Ar trebui apoi, să ne dea de gândit și afirmația, că: popoarele primitive sunt mai fericite decât cele civilizate.¹

Umanitarismul obiectează apoi, că fericirea nu trebuie căutată în alt ordin de viață, ci în conștiința proprie satisfăcută, atunci când lucrează pentru binele omenirii. Dar, câți dintre marii binefăcători ai omenirii au murit într-adevăr fericiți? Și cât de mulți au fost recunoscuți și sprijiniți în viață? Doar e celebră opoziția de totdeauna a vulgului, față de marile idei binefăcătoare pentru omenire!

Toate aspirațiile sufletului omenesc rămân, deci, suspendate în viața de aici de pe pământ. Aceste aspirații sufletești nu-și află liniștire decât în viața de după moarte. Deci, toate aceste aspirații ale sufletului omenesc reclamă și postulează nemurirea sufletului, când fiecare dintre noi va cunoaște pe deplin taina existenței sale, va atinge perfecția morală și va gusta din plin fericirea neapusă.²

Aceleași aspirații ale sufletului, „ecou necunoscut al cărnii“, se sbat și în frumoasa poezie: „Suflet“ a poetului Ion Pillat:

„Ecou necunoscut al cărnii mele,
Din care lumi pierdute vii zălog —
Precum pe bălți coclile chiamă stele
Făr' de păcat. Și, tainic inorog,

1 Despre problema progresului consultă și excelenta lucrare a lui: I. G. Coman, *Miracolul clasic*, București, Acad. Rom., 1940, pp. 38—40.

2 Pentru o mai bună fundamentare a acestor premise teologice, consultă câteva din numeroasele lucrări asupra „filosofiei existențiale“: N. Bordiniaeff, *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1937; S. Frank, *La connaissance et l'être*, Paris, Aubier, 1927; L. Lavelle, *De l'être*, Paris, Alcan, 1927; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, IV Aufl., Halle, 1935; N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, 1932; K. Jaspers, *Existenzerhellung*, Berlin, 1932; Id., *Vernunft und Exis-*

*Ce vrajă mi te-a dăruit să-mi fi
Sol și stăpân din mare până 'n munte,
Logodnic alb prin negre veșnicii
Și, peste moartea timpului, o punte“.*

Concluziile acestei frumoase poezii sunt remarcabile în justfeea lor. Sufletul, „acest ecou necunoscut al cărnii“, este „sol și stăpân“ al omului pe pământ, el este „logodnicul alb prin negre veșnicii al omului“, pe care el este silit să le treacă după moartea trupului, el este cel ce întinde „puntea“ nemuririi peste „moartea timpului“.

Formularea silogistică a argumentului teleologic pentru nemurirea sufletului:

- I. *Sufletul nostru tinde neconținut spre cunoașterea misterului existenței noastre, spre atingerea perfecțiunii morale și spre însușirea fericirii depline.*
- II. *În viața aceasta pământească, sufletul nostru nu poate ajunge nici la o cunoaștere deplină, nici la o perfectitudine morală desăvârșită și nici la o fericire neapusă.*
- III. *Deci, trebuie să existe un alt ordin de viață, în care sufletul va supraviețui, pentru a cunoaște pe deplin toate tainele, pentru a se desăvârși și pentru a gusta fericirea neapusă.*

c) Argumentul moral pentru nemurirea sufletului

Acest argument, pentru a dovedi nemurirea sufletului, pleacă de la raționamentul care se bazează pe existența ordinii morale. Această ordine morală cere ca binele să fie răsplătit, iar răul să fie pedepsit, sau, după faptele morale ale omului, să fie prevăzută și starea sa de fericire, sau de nefericire. Această ordine

tenz, Groningen, 1935; Heyse, *Idee und Existenz*, Hamburg, 1935; L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, 1936; M. Florian, *Cunoaștere și existență*, București, 1933; D. Stăniloae, *Filosofia existențială și credința în Iisus Hristos*, în *Gândirea*, An. XVIII, Nr. 10 Decembrie 1939, pp. 565—572.

morală există real și se manifestă universal și continuu, în conștiința umană. Nimeni nu scapă rigorilor ei, ea este deasupra tuturor legilor umane și anterioară lor.

Ori noi vedem, că, deși această ordine există real și se manifestă universal, deși omul are în virtutea ei o cerință (necesitate) naturală după fericire, aplicarea ei în viața pământească nu se face întotdeauna în conformitate cu preceptele sale: adică cei drepți și virtuoși, în loc să fie răsplătiți, de cele mai multe ori sufer, în timp ce cei păcătoși și perversi au parte de multe bunuri materiale și desfătări. Dumnezeu, care este supremul Legislator, deci și cel ce a pus această lege în sufletul omului, nu poate să admită această domnie a nedreptății și a desordinei morale, decât în mod trecător, aci pe pământ.

Dincolo de viața pământească, sau dincolo de moartea trupului, trebuie să existe o altă viață, în care sufletul va supraviețui și fiecare își va primi răsplata sau pedeapsa deplină, pentru faptele sale morale.¹ Așa cere dreptatea și echitatea divină, care a așezat această lege morală în sufletul omului. Ordinea morală, deci, impune imperios, sau postulează, nemurirea sufletului. Nemurirea sufletului devine, deci, o condiție indispensabilă pentru însăși existența moralității. Prin prisma acestei nemuriri: virtutea și păcatul, meritul și demeritul, răsplata și pedeapsa, însăși ideea de responsabilitate și însăși viața aceasta pământească au o neașteptată valoare practică.

Omul știe, că totul ceea ce face el, va fi răsplătit de o ființă supremă atotdreaptă; el mai știe că faptele sale hotărăsc fericirea, sau nefericirea sa eternă și atunci moralitatea devine criteriu de conformare în viața de aici de pe pământ, pentru obținerea celei fericite de dincolo din ceruri.

Omul ar fi cea mai nenorocită dintre toate ființele de pe pământ, dacă nu ar exista un alt ordin de viață, un Judecător atotdrept și un suflet nemuritor. Moralitatea, în acest caz, ar fi o *moralitate oportunistă*, bună pentru scopuri personale, bună pentru a înfrâna mulțimile; fără nemurirea sufletului, moralitatea

¹ Vezi ideea de răsplată și pedeapsă în diferite religii, la: M. Bejenariu, *Problema vieții viitoare în religii comparate*, București, ed. Bucovina, p. 149 sqq.

este despuiață de sancțiunea sa atotdreaptă divină, noțiunile de bine și rău devin simple noțiuni de folos și daună temporală.

Este cel mai mare dezastru imaginabil pentru blata ființă umană!

Ori, dreptatea divină nu poate lăsa viciul și păcatul nepe-depsit și nici virtutea nerăsplătită. Ordinea morală trebuie să fie pe deplin restabilă și înstăpânită. Această restabilire și înstăpânire a ordinii morale se va putea înfăptui numai în altă viață, în care sufletul, acest principiu spiritual, va supraviețui și va primi răsplata sau pedeapsa pentru faptele sale.¹

Dreptatea divină cere însă, ca această restabilire a ordinii morale să se facă și pentru trup. Corpul a fost în această lume idealul instrument de manifestare a sufletului; nu numai atât: sufletul a conlucrat împreună cu trupul, atât la facerea faptelor celor bune, cât și la comiterea celor rele. Dreptatea divină cere, alături de nemurirea sufletului, și *învierea trupului*, pentru a se bucura, sau a se întrista împreună cu sufletul, pentru faptele săvârșite împreună.² Pentru aceasta, trupul cel muritor, care se descompune în elementele sale componente, va reînvia și se va uni cu sufletul nemuritor.

Identitatea formală și materială a acestor trupuri înviate va fi pe deplin păstrată, totuși aceste trupuri vor primi însușiri noi spirituale, care le vor ridica peste viața vegetativă și sensibilă, contingentă de aici de pe pământ: ele vor fi lipsite, astfel, de legături conjugale, cât și ferite de o nouă stricăciune, sau moarte. Planurile divine sunt încă nepătrunse pe deplin, referitor la intimul sens al dualismului antropologic, totuși chiar aceste planuri cer o înviere a trupurilor. Altfel ar fi un adevărat nonsens între viața dublă a omului pe pământ și continuarea ei

¹ Aici, anumiți filosofi intervin. Obligați de a recunoaște necesitatea unei sancțiuni, și voind să evite concluzia unei alte vieți, ei pretind că această sancțiune se află aici pe pământ; după ei, binele și răul își află în această viață recompensa sau pedeapsa, fie în urma intervenției justiției umane, fie în opinia publică, fie în pacea sau remuşcările conștiinței, fie în însăși natura noastră (justiția imanentă). Deși există însă, aceste foruri nu sunt satisfăcătoare și nici infailibile în hotărârile lor. Ele nu pot desființa și nici atinge prin nimic eterna justiție divină. Cf. Duplessy, *o. c.*, I. I. p. 220 sqq.

² Cf. Bejenariu, *o. c.*, p. 109 sqq.; 171 sqq.

unilaterală în viața de dincolo, iar scopul adevărat al trupului ar rămâne pentru totdeauna nepriceput, dacă existența sa s'ar mărgini numai la viața de aici de pe pământ¹

Odată dovedită moral nemurirea sufletului, implicit este dovedită și păstrarea formei sale individuale. Sufletul nu poate dispărea în neființarea budistă — în *nirvana* —, dar nici în ființarea spirituală unitară schopenhaueriană, deoarece această nemurire nu ar satisface aspirațiile sufletești ale omului, din decursul vieții de aici de pe pământ. În viața sa de dincolo, sufletul își păstrează funcțiunile sale superioare, care-i asigură deplina individualitate. Numai asigurarea individualității explică setea fiecăruia din noi după o viață veșnică, în care să ne putem perpetua, dispariția budistă a sufletului în *nirvana*, sau cea schopenhaueriană: într-o unitate spirituală comună, sunt egale în rezultate cu dispariția materialistă a sufletului în materie.

Pentru păstrarea unei individualități proprii, se exprimă și filosoful I. Petrovici, această „ființare individuală însă, după cum e și normal, nu va fi identică cu cea pământească, nu va fi deci, așa de țărnută, ci va avea o corelație mai strânsă cu întregul spiritual”.² Această individualitate proprie, gândirea creștină o conturează și mai amplu, după cum am văzut, prin unirea sufletului nemuritor cu trupul înviat, într-o formă nouă spiritualizată.³

Argumentul moral pentru nemurirea sufletului este recunoscut și de marele gânditor Kant, care la sfârșitul „*Criticii rațiunii practice*” încheie cu celebra propozițiune, care e săpată

¹ Această continuare unilaterală a vieții dincolo de moarte provoacă și întrebările pline de nedumerire ale filosofului I. Petrovici, care, prin prisma învierii trupurilor, nu mai sunt bine plasate: „De ce-o fi creat Dumnezeu lumea materială? Nu cumva răspundea la o trebuință. Nu cumva viața spirituală avea nevoie de un compliment? Nu reprezintă oare o întregire, un plus față de ce era? Cf. *Dincolo de zare*, p. 355. Consultă în această privință și afirmațiile creștine dela: Car. D. J. Mercier, *Curs de philosophie*, vol. II: *Métaphysique générale ou Ontologie*, VII éd., Louvain-Paris, 1923, Felix Alcan, p. 86 sqq.

² Cf. I. Petrovici, *Dincolo de zare*, p. 367.

³ Individualizarea sufletului este recunoscută de „*psihologia diferențială*”, și în timpul vieții de aici de pe pământ. Această ramură a psihologiei se ocupă cu studiul deosebirilor psihice dintre oameni. Ea este inaugurată de psihologul german W. Stern, cu lucrarea sa: *Die differentielle Psychologie*, 1923. O dezvoltare deo-

pe piatra mormântului său: „Două lucruri umplu spiritul meu cu veșnic nouă și crescândă admirație și venerație, cu cât mai des și mai stăruitor se îndreaptă gândul către ele: *cerul înstelat deasupra mea și legea morală din mine*”.¹

„Legea morală e singurul mobil al rațiunii practice, iar *Binele suprem* e singurul ei obiect. Rațiunea practică cere, asemenea celei teoretice, un Necondiționat în ordinea binelui, un bine absolut sau suprem. Binele suprem constă în unirea virtuții și fericirii, în demnitatea de-a fi fericit”.² „Binele suprem este sfințenia. În viața pământească, care e mărginită, sfințenia se reduce la lupta împotriva înclinărilor. Pentru a ajunge la conștiința pură a sfințeniei, postulăm o prelungire indefinită a existenței umane după moarte, nemurirea”.³

Trebuie să precizăm însă, că, în conformitate cu filosofia kantiană, nemurirea sufletului fiind „*un postulat*”,⁴ este o necesitate a rațiunii și nicidecum o ipoteză teoretică. Transcendentalul este coborât în lumea immanentă și folosit pentru satisfacerea nevoilor curente ale omului. Nimic mai mult, decât această simplă înregistrare de postulari practice ale rațiunii. Cunoștințele metafizice, deși cunoscute practic, rămân în sfera lor transcendentală, inaccesibile minții noastre teoretice, decât doar ca realități „*als ob*”. Ceea ce este postulat din punct de vedere practic este infirmat din punct de vedere teoretic. Este veșnica Scyllă și Charybdă a filosofiei kantiene.

Formularea silogistică a argumentului moral pentru nemurirea sufletului:

I. *Ordinea morală, care există real, cere o răsplătire echitabilă a binelui și o pedeapsă a răului.*

sebită a luat, în ultimul timp, o ramură a psihologiei diferențiale, denumită „*tipologia psihologică*”, care ocupându-se cu dispozițiile psihice, sau psihofizice, ce revin la o grupă de oameni în chip asemănător, colaborează și ea, luminos, la această individualizare. Vezi și: Ralea-Bărsănescu, *Psihologie*, p. 196 sqq.; și: N. Mărgineanu, *Psihologia persoanei*, Sibiu, 1941, pp. 147 sqq.

¹ *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. rom. de A. Amzăr și R. Vișan, p. 145. Cf. A. Liebert, *Kants Ethik*, Berlin, Panverlagsgesellschaft, 1931, p. 53 sq.

² Florian, Kant, p. 144. Vezi: *Critica raț. teor.*, trad. rom. de T. Brăileanu, p. 371.

³ Florian, *Ibidem*. Cf. Negulescu, *Ist. filos. cont.*, vol. I, p. 323.

⁴ Cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. de Amzăr-Vișan, p. 110.

- II. *În viața de aici de pe pământ nu există o răsplată, sau o pedeapsă dreaptă și deplină.*
- III. *Deci, trebuie să fie o altă viață, după moartea trupului, în care sufletul va supraviețui (va fi nemuritor), pentru a primi răsplata sau pedeapsa dreaptă și deplină pentru faptele sale.*

d) *Argumentul istoric pentru nemuirea sufletului*

Argumentul istoric, pentru a dovedi nemuirea sufletului, se bazează pe raționamentul care pleacă de la credința universală a omenirii, din toate locurile și din toate timpurile, în această nemuire. Nu există popor, care să nu creadă în această nemuire, fie el din cea mai îndepărtată antichitate, fie el din cea mai apropiată contemporaneitate. Peste tot unde au trăit marile popoare istorice: Egiptenii, Perșii, Babilonienii, Inzii, Incașii, Chinezii, Romanii, Grecii, vechii Germani, Geții,¹ etc., descoperim obiceiuri funerare, care mărturisesc, în chip vădit, credința în această nemuire.²

Aceste popoare își apărau mai mult corpul după moarte, decât în viață.³ Pentru ele, era o mare crimă violarea mormintelor, întrucât ele considerau că sufletul nu se mai întoarce îndărăt, acolo unde au umblat mâinile profanatorilor. O mărturie pentru aceasta este obiceiul egiptean de-a înmormânta pe faraoni. Mormintele faraonilor sunt adevărate cetăți pentru paza trupurilor depuse în ele; alături de trupuri se puneau însă toate lucrurile și animalele dragi mortului în viață, se mai puneau apoi diferite mâncăruri, precum și băuturi. Toate acestea se

1 Despre credința Geților în nemuire mărturisește istoricul Herodot, în următoarele cuvinte: „Geții cei nemuritori (*Tétai oi athavatiŋovtes*) sunt cei mai viteji și cei mai dreapți dintre Traci”. Cf. J. Coman, *Zalmoxis. Un grad problème gête*, p. 5. C. C. Giurescu, *Istoria Românilor*, ed. III, vol. I, București, Fund. Reg., p. 1938, 107 sq.

2 Vezi la: Bejenariu, o. c., pp. 34—73. Cf. F. de Coulanges, *Cetatea antică*, trad. de A. G. Alexianu, București, p. 7 sqq.; 15 sqq.

3 Vezi exemplificări bogate, la: N. Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, Angers, 1901, pp. 140 sqq.; 250 sqq.; 376 sqq.; etc.

faceau în buna credință, că vor fi de folos pentru sufletul celui mort, într-o altă viață.

În acest scop și trupurile nu erau lăsate pradă putreziunii și erau îmbălsămate. Popoarele vechi, deci, s'au străduit a descoperi mijloace dintre cele mai ingenioase, și de care cultura noastră nici astăzi nu se poate folosi, pentru conservarea trupurilor intacte, cu orice preț, în slujba sufletelor celor morți.

Despre viața de dincolo, apoi, aflăm, peste tot și la toate popoarele, fel de fel de urme, care ne dovedesc incontestabil că credeau într-o altă ordine de viață, unde sufletele supraviețuiesc, e drept pentru multe din ele într'un mod curios, însă supraviețuiesc și trăesc deosebit de cei vii de pe pământ. Acest loc, fie că se chema: *șeol* și *gheena* la Evreii vechi; *hades*, *tartar* sau *câmpurile elizee* la Romani și Greci, *walhala* la vechii Teutoni,¹ *sânul lui Brama* sau *nirvana* la Indieni, *karma* la Brahmani, *garonemana* la Iranieni, *peștera lui Druj* la Mazdeiști, *marile preerii* la Pieile-Roșii, *iad* sau *rai* la creștini, el dovedește existența universală a credinței în nemuirea sufletului.²

Tot doveditoare a credinței în nemuirea sufletului sunt și diferitele superstiții, care au populat întreaga natură cu spirite, cu strigoi, cu vampiri, care nu ar fi decât sufletele chinuite ale celor ce au murit. La fel de grăitoare este și populara credință în *transemigrarea sufletelor* sau în *metempsihoză*, după care credință sufletele ar vagabonda din trup în trup, animale sau oameni, până se vor reîntoarce la odihnă. Dar, nu numai la *popoarele civilizate* din antichitate se poate confirma existența universală a credinței în nemuirea sufletului, ci chiar și *popoarele sălbatice* au diferite practici, care atestă această credință.

Oricât de *prelogică* ar fi gândirea acestor popoare, — adică ele nu se conduc după legi logice, ci indiferent de ele, — așa după

1 Eroii germani, căzuți pe câmpul de luptă, intrau în locașul celor aleși, în *Wahl-Halle*, aici, soția lui *Wotan* sau *Odin*, *Fricka*, împreună cu zeițele *Walkyrii* le erau însoțitoare și îndrumătoare într-o nouă viață, plină de fapte războinice de arme, în timpul zilei, și de distracții și ospețe în timpul nopții.

Nemuirea sufletului era concepută, astfel, încă confuz, păstrându-și un colorat truesc strein și în viața de dincolo.

2 Cf. Bejenariu, o. c., pp. 149—155.

cum afirmă *Lewy Brühl*,¹ totuși credința în spirite este unanimă și la aceste popoare (*animismul*).² Astfel, fiecare obiect *totem* sau *fetiș* are, după sălbatic, un spirit puternic, care trebuie temut (*tabu*) și adorat.³

Față de această universalitate incontestabilă a credinței în nemurirea sufletului, nu putem decât să conchidem, că această credință este o credință naturală a tuturor oamenilor. Deoarece, chiar Aristotel spune, că, *ceea ce toți oamenii țin instinctiv ca adevărat este un adevăr natural*.⁴

Această credință universală în nemurirea sufletului dovedește identitatea întregii omeniri, în dorința după o supraviețuire, după o altă viață fericită, plină de dreptate, etc. etc.⁵ Filosoful român *I. Petrovici*, prin felul cum vede geneza ideii de nemurire, îi scoboară originile în cele mai vechi timpuri, în chiar cele contemporane primului om: „Credința în nemurirea sufletului (desigur forma cea mai frecventă a dorului nostru de supraviețuire) a fost — putem spune — o convingere spontană a ființei omenesti, născându-se nemijlocit din simțământul groazei de moarte, pe care rar îl micșorează la unii, vorbim de acei cari sunt de bună credință, fie o seninătate patologică, fie un eroism bărbătesc, în bună parte voit”.⁶

Stând astfel lucrurile, credința în nemurirea sufletului nu poate fi nici „un produs subiectiv al fantaziei popoarelor” și nici „o ficțiune simplă”. Ceea ce produc popoarele subiectiv,

1 In scrierile: *Les fonctions mentales dans la sociétés inferieures*, III éd., Paris, 1918; și: *La mentalité primitive*, II éd., Paris, 1922.

2 Cf. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*, Paris, 1912, p. 250 sqq.

3 Cf. R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, Paris, Payot, 1927, pp. 15 sqq.; 230 sqq. Neamurile din platoul Laos (Birmania) cred că sufletul părăsește corpul individului, care doarme, sub forma unui fluture înzât; Malaezii se păzesc să deștepte pe cel ce doarme; la cei din ins. Nias se dă o adevărată bătălie între toți indivizii care râvnesc la rangul de șef, spre a sorbi ultima suflare a șefului muribund. Cf. David-Mirodescu, *o. c.*, p. 217, n. 1, 3.

4 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 56

5 Exemple sugestive aduse din viața triburilor de sălbatici, caută la; Söderblom, *o. c.*, p. 30 sqq.; apoi la: K. T. Preuss, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker*, Tübingen, Mohr, 1930, p. 6 sqq.; 20 sq.; 32 sq.

6 I. Petrovici, *Dincolo de zare*, p. 353. Cf. și: H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, VIII éd., Paris, Alcan, 1932, p. 198 sqq.

prin fantazia lor, nu are nicio bază de realitate, ori credința în nemurirea sufletului are un fond prea tragic, spre a mai servi ca iluzie și minciună. Nici ipoteza ficțiunii, pe calea visurilor, nu are curs, deoarece nu visul a creat sufletul, ci existența lui reală și credința în nemurirea lui a sbuciumat somnul oamenilor și l-a populat cu vise.

Din toate, rezultă, deci, că credința în nemurirea sufletului este universală, iar totul ce e admis de totalitatea popoarelor poate fi considerat drept un adevăr natural. Argumentul istoric confirmă, prin ceea ce susține, vrednicia universală de crezământ a celorlalte argumente. Revista ce o face tuturor popoarelor și locurilor, duce în mod evident la constatarea existenței universale a acestei credințe.

1. Formularea silogistică a argumentului istoric pentru nemurirea sufletului:

- I. *Credința în nemurirea sufletului există la toate popoarele și în toate locurile.*
- II. *Totul ceea ce afirmă toate popoarele este un adevăr natural.*
- III. *Deci, sufletul este nemuritor.*

2. A'tă formulare:

- I. *La toate popoarele și în toate locurile există credința în nemurirea sufletului.*
- II. *Această credință nu este niciun produs subiectiv și nicio ficțiune.*
- III. *Deci, sufletul trebuie să fie nemuritor.*

Concluzie. Sufletul este dovedit ca real existent, esențial deosebit de trup, imaterial, spiritual și nemuritor. Rezultatul la care am ajuns, după considerarea tuturor dovezilor, ce se pot invoca în sprijinul dualismului antropologic, este că: „istoria prin religie afirmă, că experiența prin știință confirmă și că rațiunea prin filosofie nu infirmă spiritualismul nostru”.¹

1 Lungulescu, *Energia spirituală*, p. 14.

B. Despre corpul omului

Atacurile materialiste nu s'au concentrat numai spre nimicirea substanțială a sufletului, ele s'au îndreptat și asupra concepției creștine referitoare la corpul omului. Corpul omului, care în concepția creștină servește de locaș și instrument ideal sufletului, fiind creat de Dumnezeu pentru aceasta, în concepția materialistă-darwinistă este un rezultat mecanic al transformismului, din strămoși mai apropiați: maimuțe, mai îndepărtați: primele protozoare, fără alt scop decât a se procrea aici pe pământ și a face loc urmașilor săi, reduși la același rol meschin.

Materialismul darwinist gonește, astfel, din om orice sâmbure de spiritualitate; omul rămâne numai din trup material, plin numai de viață animalică: vegetativă și sensitivă; destinul său este ancorat numai în viața de aici de pe pământ; aspirațiile sale sunt reduse la orizontul strâmt al sensibilului și fenomenalului. Materialismul darwinist este unul dintre cele mai înfricoșate lagăre ale morții (*Sterbelager*), pe care le-a putut crea spiritul omului.¹ Materialismul excelează, în acest scop, în a combate și îndepărta concepțiile salutare, cu care gândirea creștină a înconjurat sufletul și trupul omului. Sufletul omului este persecutat, după cum am văzut, din toate punctele de vedere, care interesează religia creștină. Lupta mare se dă în contra nemuririi acestui suflet, care, odată dovedită, spulberă toate afirmațiile materialiste. Înălțuirea tezelor materialiste însă, a atins prea grav și învățătura creștină despre trup, pentru ca noi, după fundamentarea *spiritualismului creștin*, să nu ne oprim și la fundamentarea *materialismului creștin*.²

1 Cf. Dennert, *Vom Sterbelager des Darwinismus*, Stuttgart, 1902.

2 Otto Kirn, în : *Materialistische und christliche Weltanschauung*, Dresden, 1906, p. 32 spune: „Das Christentum ist dualistisch, indem es Sein und Sollen, Wirklichkeit und Ideal, natürlichen Trieb und sittliches Gesetz, Fleisch und Geist mit allen Fleiss und Nachdruck auseinanderhält“. Vezi apoi o mare bogăție de argumentări antropologice creștine la: Dr. I. Schieser-Landshut, *Moderne Einführung in eine gottesgläubige Weltanschauung und religiöser Lebensauffassung*, Habelschwert im Schlesien, Franke, 1929, p. 118—203.

Astfel, totul ceea ce materialismul ireligios a socotit periculos din învățătura creștină despre trup și a pervertit, sau a evitat subtil, sau a combătut furios, noi vom trebui să expunem, cu deplină obiectivitate, din punctul nostru de vedere. Deoarece, materialismul nu învață numai *transformismul*, care îndepărtează de la originea omului mâna atotputernică și mintea atotînțeleaptă a lui Dumnezeu, el învață însă și *poligenismul*, anume că nu o pereche de oameni a fost la început, ci mai multe; el învață, astfel, că *antichitatea omului* nu este conformă referatelor biblice, că *unitatea omului* nu este *monogenică*, ci din contră, că omul se naște pe cale progresivă din celula primordială, evoluția sa treptată este vădită de mii de *urme fosilizate*, etc. etc., și de zeci de *argumente darwiniste*.

În cele ce urmează, ne vom ocupa, așa dar, cu expunerea învățăturii creștine despre trup. Totul ceea ce va fi contrar acestei învățături, sau esoteric îndreptat contra învățăturii creștine despre suflet, va fi combătut și înlăturat. Intreg acest material va fi împărțit în:

Cap. I. *Originea omului.*

Cap. II. *Unitatea speciei umane.*

Cap. III. *Antichitatea speciei umane.*

CAPITOLUL I

Originea omului

Sistemul noetic ireligios al materialismului își începe opera de disoluție chiar cu problema originii omului. Această origine, după cum am văzut acum la capitolul despre crearea vieții, este explicată prin *generația spontană*, iar diversitatea speciilor este explicată de materialismul antropologic, fie că se numește *lamarckism* sau *darwinism*, prin *ipoteza transformistă*, sau a evoluției mecanice progresive a tuturor speciilor, deci și a speciei umane, dela prima vietate monocelulară: *monera primitivă*.

Atât cu ipoteza generației spontane, cât și cu ipoteza transformistă, noi ne-am ocupat acum, la timpul său. În cadrul problemei antropologice, ne vom ocupa cu un alt aspect, cel mai periculos, deoarece este punctul culminant înspre care tinde materialismul de orice nuanță, cu *atacurile*, pe care le îndreaptă darwinismul antropologic, contra originii adevărate a omului: cea *creațională divină* și cu *argumentele*, ce le invocă acest periculos sistem ireligios, pentru bazarea ipotezei sale transformiste.¹

După ce vom expune adevărata învățătură creștină despre crearea omului, vom expune și periculosul sistem materialist al darwinismului antropologic, împreună cu argumentele sale, pe care le vom cerceta în adevărata lor lumină și le vom respinge. Vom împărți, deci, acest capitol în:

§ 1. Crearea omului.

§ 2. Darwinismul antropologic.

§ 1. Crearea omului

Dualismul antropologic ne-a dovedit, că omul este o ființă compusă din două substanțe, distincte esențial: trupul și sufletul.

¹ Și e de tot curios, că chiar atunci când se tin drept rivale, filosofia și religia se unesc, involuntar, în scop unic și ultim, de a salva pe om din rândul

Spiritualismul creștin ne-a dovedit apoi, existența reală, substanțialitatea, spiritualitatea, libertatea și nemurirea sufletului. Din punct de vedere creștin, deci, prin rezolvarea problemei creării omului, se impune rezolvarea separată: a creării sufletului și a creării trupului omenesc. Originea ambelor substanțe componente fiind elucidată, nu ne va mai rămâne decât să tragem concluziile exacte, referitoare la originea însăși a omului.

Pentru materialism, chestiunea se pune cu totul altfel. Omul nefiind decât un animal evoluat și perfecționat, el nu are, ca parte componentă, o substanță spirituală; rezolvarea problemei originii sale se reduce, așa dar, la rezolvarea originii corpului uman. Ori, pentru rezolvarea originii corpului uman, care este pură materie și se supune aceluiași legi mecanice, materialismul crede că poate aplica o teorie ingenioasă și savantă, care, pe baze imanentiste și empirice materiale, poate da răspuns tuturor întrebărilor ce le ridică mintea relativ la omul singur, cât și relativ la om ca specie.¹ Materialismul pretinde, astfel, să ne poată demonstra, că omul se trage din animal, crede apoi, că ne prezintă dovezi irefutabile și argumente impecabile și se mândrește, în sfârșit, că toate pozițiile spiritualismului creștin sunt sdruncinate din temelii, prin importanțele precizări, ce ni le servește, referitoare la originea trupului nostru material.

Gândirea creștină însă, răspunde pozitiv, deocamdată, cu *crearea divină a sufletului și a trupului omenesc*.

1. După cum am demonstrat în partea întâia a problemei antropologice, sufletul este o substanță imaterială, simplă și necompusă, spirituală, liberă și nemuritoare. Această substanță, apoi, după cum am dovedit peste tot, nu poate fi produsul materiei, care este contingentă. Neputând fi produsul materiei, această substanță nici nu poate însoți materia în evoluția sa, așa cum susține materialismul, și nici nu se poate naște din materie.

Generaționismul sau *traducianismul* credea că rezolvă problema originii sufletului, învățând că sufletul copiilor se naște, deodată cu trupul, din sufletul părinților. Această teorie însă, nu se poate susține, deși ar rezolva mult mai comod și problema

maimuțelor ce-l cunosc decând era aproape „al lor“. Cf. Gr. Tăușan, *Orientări filosofice*, București, Bibl. pentru toți, p. 75.

¹ Cf. D. de St. Proje, *Apologie des Chrétiens*, p. 437 sq.

păcatului strămoșesc,¹ deoarece nu numai că însăși natura ontologică a sufletului se opune unei fragmentări și împărțiri, dar chiar în cazul unei astfel de generațiuni, s'ar admite o sărăcire neconținută de substanță spirituală a părinților, care cu cât mai mulți copii ar avea, cu atât mai săraci în suflet ar fi. Ori, spre a nu exista o asemenea sărăcire, sufletul ar trebui să fie infinit, ceea ce este imposibil.

Preexistențianismul platonice, ori origenist, spre a scăpa de aceste greutăți, învâța o preexistență a sufletelor, înaintea trupurilor. La nașterea acestor trupuri, sau la conceperea lor, aceste suflete, ce stau într-o sferă deosebită a prototipurilor, se unesc cu trupurile, formând ființa umană.

Nici această teorie însă, nu se poate susține; pe lângă multe alte greutăți, ea se lovește de faptul că sufletele nu pot fi eterne și asemeni spiritului suprem divin, apoi nici nu pot fi condamnate aceste suflete la un calvar ce nu-l merită, și nici nu e explicabil cum au uitat complet viața preexistentă trupului, cu care se unesc din nou. Singura teorie ideală, care răspunde tuturor întrebărilor, referitoare la originea sufletului, este *creaționismul*: sufletul este creat de Dumnezeu, odată cu conceperea materială a trupurilor.

Acest suflet nu se coboară, așa dar, din animal, pe cale de evoluție. Numai sufletul animalelor, care depinde total de corpul acestor animale, poate fi produs ca și el, deci pe cale de generație.²

2. Referitor la trup, sfânta Scriptură este clară, în a preciza

1 Cf. O. Bucevski, *Păcatul strămoșesc. Studiu dogmatic*, Cluj, 1934, p. 126.

2 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 114. În ultimul timp chiar naturalismul, prin reprezentanții săi de frunte, ca *naturalistul francez Cuénot*, revine la concepții mai sănătoase asupra originii sufletului. Acesta afirmă că sufletul omenesc este o mutație. La această afirmație observă foarte nimerit P. F. Alexandru, *o. c.*, p. 193 sq.: „Este o mutație! Dar tot știința de astăzi a uitat povestea cu hazardul. Cuénot și cu el majoritatea aproape absolută a naturaliștilor sunt finaliști convinși. Este departe, oare, până a admite toți cu noi, că această mutație — prin care a apărut omul cu sufletul său rațional — este tot una cu o intervenție creatoare a lui Dumnezeu? Credem că știința sinceră și serioasă va afirma față, — ceea ce acum spune în alți termeni: finalism și mutație — că sufletul omenesc și cu el întreg omul este o creație dumnezească. Altfel, problema originii omului ar fi, pentru știința de totdeauna, o problemă irezolvabilă“.

creația sa, prin mâna divină: „Domnul Dumnezeu a făcut pe om din țărâna pământului, i-a suflat în nări suflare de viață, și omul s'a făcut astfel un suflet viu... apoi a luat una din coastele lui... și a făcut pe femei“.¹ Conform cu aceste cuvinte, trupul omului a fost creat în mod direct, de însuși Dumnezeu. Orice teorie evoluționistă este respinsă de plano.

La originea trupului omenesc, ca și la originea sufletului omenesc, este mâna atotputernică a lui Dumnezeu, pe care nu o poate înlătura nicio teorie materialistă. În ultimul timp, s'a observat, în biserica rom. catolică, un curent de mediație, între rezultatele științifice materialiste și punctul de vedere creațional creștin. Așa numiții *evoluționiști catolici* nu înlătură mâna lui Dumnezeu din creație, dar admit o *creație evolutivă*, un progres al țărânei, spre a împăca transformismul darwinian.² Acest *semi-creaționism modern*, profestat între alții de transformistul *Russel Wallace*, are de scop compromiterea creației directe a trupului omenesc, prin mâna lui Dumnezeu.

Prin concesiă, ce se face materialismului, fie că se speculează asupra puterii divine, fie că se atinge atotputernicia divină. Dumnezeu, creând pe om, nu a fost silit să ție cont de nicio teorie evoluționistă; El a creat omul în *forma sa actuală* și în *mod direct*. Gândirea creștină nu admite nicio posibilitate de existență și niciun compromis cu perfidia „jucăușei dialectici“ și „diabolicei inventivități științifice“ ireligioase materialiste.³

§ 2. Darwinismul antropologic

Darwinismul antropologic susține că toate ființele viețuitoare — plante și animale — nu au fost create de Dumnezeu, ci

1 Gen., 2, 7, 21—22. Consultă și: Alexandru, *o. c.*, pp. 29—31.

2 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 114. La fel: *Bettex*, care spune: „Germeii viitorului sunt cuprinși în prezent“. *Creșt. și stud. nat.*, p. 89. Cf. Savin, *Arg. cosm.*, pp. 126—182.

3 *Creația evolutivă*, concepută ca formulă de compromis, între creația creștină și evoluția științifică, nu poate fi acceptată în sensul că Dumnezeu conduce evoluția speciilor în timp, fiindcă atunci fixitatea creațională primordială a speciilor trebuie să cadă, lucru imposibil, apoi să se admită evoluția transformistă, dela ou, lucru iar imposibil, întrucât în aceste cazuri Dumnezeu nu ar fi decât „legea ce conduce evoluția“. Evoluția științifică actuală este pe pantă creștină, atunci când

s'au născut, pe cale de evoluție, din celele primordiale. Omul, care în gândirea creștină este situat pe cea mai superioară treaptă a creației și ca o adevărată podoabă sau coroană a acestei creații,¹ în darwinismul antropologic nu este decât *un animal progresat sau evoluat*.

În începuturile sale de doctrină, Darwin nu a exclus puterea divină dela originea tuturor ființelor viețuitoare. Pentru Darwin subsista, dela început, greutatea de-a explica viața și, deci, prima celulă vie. De aceea, creația acestei celule vii primordiale o atribuie Darwin lui Dumnezeu. Urmașii săi însă, depășesc nu numai deducțiile religioase ale lui Darwin, dar transformă întregul sistem într-un sistem ireligios, excluzând complet pe Dumnezeu, dela originea tuturor ființelor și fenomenelor din lume.²

Originea vieții nu e mai mult atribuită lui Dumnezeu, ci rezolvată pe calea *generației spontane*. Speciile nu mai sunt explicate prin legitiima teorie fixistă creștină, ci prin *teoria*, plină de dialectică și inventivitate științifică, *transformistă*. Cei ce colaborează la transformarea ireligioasă a însuși darwinismului sunt marii evoluționiști: *Haeckel* și *Huxley*.

concele o intervenție, acolo unde nu poate explica fixismul, ea rămâne transformistă însă, atunci când scoate mâna lui Dumnezeu din cadrul istoric creațional și o introduce, ordonatoare, în evoluția în timp a speciilor. Încercările acestea de împăcare, care susțin „*clape fixiste*”, „*constante*” și „*forme excepționale*”, dintre care ultima este omul, alături de o evoluție faptică a speciilor, sunt încă paradoxale, până la deplina lor canalizare în matca apologetică creștină. Citește și: Petru P. Ionescu, *Ontologia umană și cunoașterea*, București, 1939, pp. 10 sq.; 20 sq.

De aici credem și atitudinea circumspectă a lui P. F. Alexandru, o. c., p. 196: „Cât despre transformism și restul teoriilor, le vom lăsa. În câteva decenii vom avea o știință creștină. De transformism atunci, în viitorul pe care-l așteptăm, n'are a se teme Biserica”. Asupra acestei chestiuni consultă și lucrarea rom. catolicului: J. B. Senderens, *Création et évolution*, Paris, Bloud, 1928, pp. 10 sqq.; 160 sqq.; etc., apoi lucrarea cu același titlu a lui: J. Paquier, *La création et l'évolution*, Paris, Gabalda, 1932, pp. 15 sqq.; 180 sqq.; etc.

1 Consultă lucrarea lui: Jakob, *Der Mensch, die Krone der irdischen Schöpfung*, Freiburg, 1890.

2 Cf. A. Fleischmann-R. Grützner, *Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Natur- und Geisteswissenschaft*, Erlangen-Leipzig, 1922, pp. 188 sqq.; 230 sq.

Haeckel,¹ acum, renunță la soluția divină a originii vieții și speciilor. Pentru el, totul este un produs, mai apropiat, sau mai îndepărtat, al evoluției mecanice. Omul este coboritor, astfel, din strămoși: *maimuțe antropoide*, bineînțeles că maimuțele au la rândul lor o altă serie întreagă evolutivă de strămoși; așa maimuțele descind din *lemurieni*, acestea la rândul lor din *marsupiale*, iar acestea din *monotreme*. Chiar în rândul maimuțelor se observă evoluția: cele mai vechi au nasul ascuțit, cele mai aproape de om au nasul turtit.²

Huxley susține că strămoșul antropomorf al omului este *maimuța catarrină*. Din această maimuță sălbatică, complet asemenea celorlalte maimuțe, prin o serie de transformări fericite, se naște omul. Mai întâiu, această maimuță începu să meargă mai mult pe două, din cele patru picioare ce le avea, apoi exclusiv pe ele. Din cauza aceasta, trupul se dezvoltă simetric, creierul se mărește în volum, omul inventează graiul, are primele scipiri de inteligență, etc. etc., toate apropieri transformiste de starea noastră actuală. Din maimuța catarrină se naște, astfel, pe cale evoluționistă, *omul sălbatic*: „*homo alalus seu farus*”, apoi *primul om adevărat*: *homo primogenus*, și, în sfârșit, *homo sapiens*. Toată această teorie, plină de atracțiile unei dialectici bine regisată, este apoi bazată și din punct de vedere științific, cu ajutorul unei serii, aproape exagerată, de argumente.

Aceste argumente sunt următoarele:

1. *Argumentul etnologic*. Acest argument susține, că și în timpurile noastre mai există triburi de popoare sălbatice, care, din punct de vedere al culturii, stau pe o treaptă atât de joasă, încât se apropie mai mult de animale decât de om. Între acestea se numără: sălbaticii *Negritos din Malacca*, *Boșimânii*, *Australienii*, *Hotentotii*, *Piticii*, *Fuegienii*, *popoarele hiperboreene*, *Mincopii din*

1 Dintre scrierile sale cităm: *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Berlin, 1868; *Anthropogenie*, Leipzig, 1874; *Welträtsel*, Bonn, 1899; *Lebenswunder*, Stuttgart, 1894.

2 Cf. Vialleton, o. c., p. 155 sqq. I. Engert, *Der naturalistische Monismus Haeckels auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft*, Wien, 1907, p. 33 sqq.; G. Wobbermin, *Ernst Haeckel im Kampf gegen die christliche Weltanschauung*, Leipzig, 1906, p. 13 sq.

insula Andaman, unele triburi de *Indieni*, etc. etc. Acești sălbatici ar fi o treaptă evolutivă înspre om, dar totodată și o alta foarte apropiată de maimuțe. Ei se aseamănă cu aceste maimuțe, întrucât ar locui mai mult prin copaci, ar scoate aceleași țipete, ar mânca numai fructe, nu ar cunoaște încă focul, s'ar apăra numai cu pietre, etc. etc.¹

Totuși, atât etnologia, cât și preistoria și paleontologia ne dovedesc tocmai contrarul de ceea ce afirmă, cu atâta exagerare, darwinistii. Aceste triburi sălbatică sunt mai apropiate de oamenii civilizați, decât de animale. Contra afirmațiilor darwiniste, acești sălbatici nu locuiesc numai în copaci, ci au și colibe bine întocmite, care denotă o inteligență rudimentară și un simț al necesităților. Chiar și atunci când locuiesc în copaci, ei își întocmesc cu mult gust casa lor, așa după cum au inventat și *locuințele lacustre*, așezate pe lacuri. Nu scot numai strigăte, apoi, ci au un graiu al lor deosebit de al altor triburi. Acesta este un fapt constatat de mai toți misionarii. Acești misionari și exploratori au mai constatat că acești sălbatici, mai ales *Indienii*, au o inventivitate, care pune în uimire chiar pe europenii civilizați. Sunetele *tam-tamului*, de pildă, sunt un exemplu de felul cum sunt legați toți acești sălbatici, între ei, prin semne secrete. Nici nu e adevărat, că se hrănesc numai cu fructele de banan și cocotier. Mulți dintre sălbatici sunt omnivori, iar despre carnivori mulți dintre europeni au experiențe destul de triste.

Sovagismul darwinist nu se poate susține. Aceste triburi sălbatică nu sunt într-o stare de sălbăticie evoluată dela animal, ci într-o stare de sălbăticie degradată dela om. *Degradaționismul creștin* este cel mai aproape de adevăr, când, considerând surprinzătoarele apropiieri ale acestor triburi sălbatică de omul civilizat, deduce că acești sălbatici sunt oameni ca și noi, însă pe care condițiile de viață i-au degradat îndărăt, spre viața sălbatică primitivă. Și, mai ales, nu se poate pretinde dela acești sălbatici toate artificiiile pe care le-a creat civilizația modernă și nici nu trebuie priviți prin ochii acestei civilizații. Mai umani și mai înțelegători vor fi, deci, ochii unui *Robinson Crusoe*.

2. *Argumentul morfologic sau anatomic*. Acest argument susține, că omul se aseamănă, în ceea ce privește *structura sa*:

¹ Cf. Koppers, *Völker und Kulturen*, Regensburg, 1923, p. 12 sqq.

anatomo-fiziologică, cu maimuța. Omul se aseamănă, astfel, atât din punct de vedere al formației corpului său, cât și din punct de vedere al funcțiunilor sale interne, ca și din punct de vedere al necesităților sale fiziologice. Nici noi nu negăm marile asemănări dintre corpul omului cu cel al animalelor, în genere, și cel al maimuțelor, în special, aceste asemănări sunt datorite vieții vegetative și sensitive, pe care omul o are comună cu aceea a animalelor.

Între om și animal însă, sunt adevărate bariere, pe care niciunul dintre animale nu le va trece vreodată. Animalele, așa, sunt lipsite de inteligență. Din cauza acestei lipse esențiale, ele nu sunt capabile de nicio manifestare superioară: nu au graiu, nu au o morală, nu au o religie, etc. etc. Asemănările darwiniste anatomo-fiziologice rămân simple asemănări, care și ele pot sta la discuție.

Așa, cu toate asemănările acestea anatomice, fiziologice și morfologice, psihologia modernă a dovedit, că organe asemănătoare pot funcționa diferit. De pildă: părțile care colaborează la fonație sunt identice la om și maimuță din punct de vedere anatomic; totuși câtă deosebire! Maimuța numai strigă, pe când omul articulează un limbaj. E drept că s'ar putea pretinde că există numai o diferență de grad, nu de natură, deoarece limbajul prin mimică îl constatăm atât la om cât și la animale. Totuși ne lipsesc date, căci știința încă nu cunoaște diversele etape ale unei evoluții fără întrerupere.¹

Animalul, astfel, are un unghiu facial, care poate urca cel mult până la 50°; unghiul facial al omului urcă însă până la 90°. Cavitatea craniană este, astfel, mult dezvoltată. Stațiunea bipedă apoi, dă o marcă de demnitate deosebită omului, ce n'o are niciun soi de animale. Ochiul omului are apoi, un câmp vizual de 120°, iar ambii: un câmp vizual de 180°, în timp ce ochiul maimuței se mișcă pe un câmp vizual numai de 40°. Membrele superioare ale omului sunt, apoi, specializate, fiind adevărate opere de artă, față de membrele animalelor.²

¹ Cf. Ralea-Bărsănescu, *Psihologie*, p. 60.

² Vezi alte deosebiri anatomo-fiziologice între om și osemintele paleontologice, la: Joh. Bumüller, *Die Urzeit des Menschen*, III Aufl., Köln, 1914, p. 100 sq.; Alexandru, o. c., pp. 126—166.

Morfologia și anatomo-fiziologia nu fac, astfel, altceva decât să contribuie mai mult la evidențierea deosebirilor flagrante, ce există între om și animal. Și, trecem cu vederea, că acest argument suferă, dela început, de un defect de metodă, întrucât compară animalele numai cu oamenii *microcefali*, din predilecție: cu *idiotii*. Ceea ce nu e cavaleresc, fiindcă deosebirea între omul *macrocefal* sau omul *geniu* și maimuța este de așa natură, încât taie orice poartă darwinistă de apropiere anatomo-fiziologică a omului în genere, cu un animal oarecare.

Și, ca final, să considerăm și noi unele deosebiri între om și animal, ce stau în favorul acestuia din urmă și să ne exprimăm totodată și nedumerirea: De ce selecțiunea nu a dezvoltat la om și mai mult simțurile ascuțite și superioare omului, ce le au unele animale (câinele: mirosul, auzul, etc.), în timp ce ele, din contră, sunt la om inferioare și nedesvoltate? De ce apoi, omul a fost lăsat de evoluționism fără apărare și gol în mijlocul naturii? El nu are nici putere suficientă și nici păr ca celelalte animale? Mai ales, de ce a fost lăsat omul gol în mijlocul naturii, sau așa cum spune *Plinius cel Bătrân*: „*nudus in nuda humo*”.¹ Și vom vedea, că aceste întrebări vor produce destulă încurcătură mândriei științifice materialiste.

3. *Argumentul rămășițelor rudimentare*. Acest argument susține, că în corpul omului sunt *organe atrofiate*, dar care au îndeplinit cândva anumite funcțiuni, când și omul era în stare animalică. Aceste organe atrofiate, numite organe rudimentare, ar face o dovadă sigură că omul își are originea dela animal. Între aceste organe, darwinistii numără *osul coccigian*, dela capătul șirii spinării, care ar fi o reminiscență a cozii; *mamèlele dela bărbați*; *părul* numai de pe unele părți ale trupului; *mișcarea pielii* de pe cap, sau a *lobului urechii*, de către unii oameni, etc.

Departă însă, de a se fi determinat cu deplină siguranță, că acesie organe ar fi aparținut unei stări animalice; asupra lor persistă încă diferite nedumeriri și întrebări. Așa, unii întreabă: De ce nu ar avea omul și acum nevoie de coadă? Sau: Cu cât are nevoie mai multă câinele, sau pisica? Alții consideră apoi, *părul răspândit* numai în unele părți ale corpului, și în cantitate de tot mică, ca un defavor pentru om, din cauza frigului.

1 Cf. Senderens, *Apologie scientifique de la foi catholique*, p. 207 sq.

Despre mamèle la bărbați, spun alții (între care și *savantul român Dr. N. C. Paulescu*¹), că, din contră, ar fi un început de organe, ceea ce ar constitui o superioritate în plus față de animale, și, în sfârșit, alții privesc mișcarea pielii de pe cap, sau a lobului urechii, numai ca o simplă curiozitate. Noi adăugăm însă, că acest argument este cel mai neserios și cel mai fără notă științifică dintre toate celelalte, demonstrându-ne pe deplin, până la ce era capabil să se coboare darwinismul antropologic.

4. *Argumentul paleontologic*. Acest argument susține că s'au descoperit în pământ, începând dela sfârșitul erei terțiare și în tot decursul erei deluviale, rămășițe de oseminte omenești, cu ajutorul cărora se pot trage concluzii edificatoare despre strămoșii intermediari ai omului, între el și maimuța antropoidă. Aceste rămășițe incomplete de oseminte s'au găsit, în mod cronologic, la: *Neanderthal*, în Prusia Rhenană, un craniu, în 1856; în 1866, un craniu la *Gibraltar*; în 1886, două schelete la *Spy*, în Belgia; în 1895, falimosul craniu și femur din *insula Java*, descoperite de doctorul Dubois și botezate din cauza atitudinii bipede drepte, cu numele de: *pithecanthropul erectus din Java*; în 1899, vreo douăsprezece crani și schelete, descoperite la *Krapina*, în, Croația; în timpul mai recent: maxilarul dela *Mauer*, aproape de Heidelberg și cel din *Pilltdown*, în Anglia, descoperite în 1907; scheletele dela *Chapelle-aux-Saints* în Corrèze și cele dela *Moustier*, în Dordogne, descoperite în 1908; cele două schelete dela *Ferrassie*, în Dordogne, unul de bărbat, altul de femeie descoperite în 1909; craniul din *Rhodesia*, în Africa de Sud, descoperit în 1921, etc. etc.²

Dar, mai mare curiozitate, decât toate celelalte rămășițe de oseminte, a provocat-o descoperirea *sinanthropului din Peking*.³

1 Cf. N. Mladin, *Doctrina despre viață a profesorului Nicolae Paulescu*, în Revista Teologică, An. XXXII, Nr. 1—2, Ian.-Feb. 1942, p. 66 sq.

2 Cf. Boulenger, o. c., p. 116. Rase umane superioare, prin calitățile și însușirile lor fizice și intelectuale celei din Neanderthal, sunt socotite: *Rasa Grimaldi* care ar fi influențat enorm întreaga arie geografică a Europei occidentale, apoi: *Rasa Cro-Magnon* și *Rasa Chancelodă*. Asupra acestor teorii rasiale fantastice, consultă: David-Mirodescu, o. c., p. 10 sq.; N. Hlt E. Bungetzeanu, *Geografia umană și politică*, București, Căugetarea, 1937, p. 7 sq.

3 Cf. Alexandru, o. c., pp. 147—150.

La *Chu-Cu-Tien*, lângă Peking, s'au descoperit resturi bogate (doisprezece copii, doi adolescenți și vreo cincisprezece adulți), care prin conformația craniului, a maxilarelor, etc. etc., ar aduce mult cu omul actual, dar s'ar asemana mult și cu maimuța antropoidă. Doar câteva *mutațiuni*¹ ar mai exista între acest om și cel de Neanderthal și încă câteva între cel de Neanderthal și *homo sapiens regens* de azi.

Cât de bogate ar fi aceste resturi paleontologice, ele nu sunt însă complete, lăsând loc la multă inventivitate și ingeniozitate. Oricât de completă apoi, s'ar face spița descendentă a speciilor, — unele din altele —, când e vorba de om, această spiță este dintr'odată întreruptă.² S'au dovedit apoi, că multe din aceste resturi paleontologice au aparținut de fapt unor oameni, aflați pe o treaptă de civilizație mai joasă, însă oameni și nu intermediari sau preoameni.³

Acești oameni primitivi, dela începutul apariției lor pe pământ, dau dovada unei culturi ce-i diferențiază net de orice animal, oricât de transformat sau evoluat ar fi. Peste tot, astfel, în apropierea resturilor paleontologice, s'au descoperi *vetre cinerilice*, care indică întrebuințarea focului, cât și obiecte de os și piatră, care indică o industrie osoasă litică, destul de înaintată.

Urme clare și impozante (*monumentele megalitice*), vorbesc apoi, despre credința în nemurirea sufletului: peste tot aflăm pietre mortuare, sau *dolmene*⁴; alte urme vorbesc despre un cult

1 Vezi expunerea științifică a teoriei mutațiilor la Hugo de Vries, considerat ca cel ce a întemeiat și dezvoltat sistematic această teorie, în lucrările sale: *Mutationstheorie*, I-II Bde, Leipzig, 1901—1902; *Arten und Varietäten und ihre Entstehung durch Mutation*, übersetzt von Kloban, Berlin, 1906.

2 Cf. A. Schmitt, *Das Zeugnis der Versteinerungen gegen den Darwinismus*, Freiburg, 1908, p. 70 sqq.

3 Cf. Bettex, *Crest. și stud. nat.*, p. 31 sq.

4 Alături de dolmene s'au găsit numeroase, așa zise, *Ganggräber*, *Hünen-gräber* sau *Hünenbetten* — în care se îngropau mai multe cadavre și se puneau tot felul de obiecte. Numai în provincia Seeland din Danemarca s'au găsit 3000—4000 de asemenea morminte. Obiectele care se puneau în morminte dovedesc credința omului primitiv în viața viitoare, care era socotită la fel cu cea pământească, cu aceleași trebuințe și aceleași bucurii. Cf. I. Mihălcescu, *Manual de dogmatică*, p. 340. Asupra ariei geografice a dolmenilor și menhirilor, vezi; David-Mirodescu, o. c., p. 17, n. 1, 2, 3.

votiv precis, reprezentat prin uriașe pietre, practic așezate: *menhirii* și *cromlehi*.

Omul, de atunci când apare și lasă urme după el, apare ca om deplin și esențial deosebit de animal. Ceea ce a determinat pe savanți paleontologi, ca: Branco,¹ Ranke² și Waagen³ să afirme, că: *Paleontologia nu cunoaște niciun strămoș al omului*⁴.

5. *Argumentul embriologic*. Acest argument susține, că embrionul, din care se dezvoltă fătul uman, se aseamănă mult cu embrionul animalelor și că, în dezvoltarea sa, acest embrion trece prin diferite faze care repetă dezvoltarea mare evolutivă a speciilor, sau că: *ontogeneza sau biogeneza repetă filogeneza*.

În scopul acesta, acum Haeckel socotea numărul acestor faze comparative de dezvoltare ontogenetică la 21, apoi mai târziu la 30 și ilustra peste tot susținerile sale cu clișee. Curând, însă, s'a dovedit, chiar de un discipol al lui Haeckel,⁴ că el a falsificat tocmai clișeele esențiale, cele ce arătau apropierea între embrionul omului, maimuței și cânelui.⁶

Fiziologi de seamă, ca: Ranke,⁷ Fleischmann,⁷ Wasmann,⁸ Hamann,⁹ Dibolder,¹⁰ Killermann,¹¹ Schmitt,¹² Waagen,¹³

1 *Der fossile Mensch*. Vortrag auf dem V Zoologenkongress, Berlin, 1901; *Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen*, Leipzig, 1910, precum și recenzia: Wasmann, *Professor Branco über den fossilen Menschen*, în: *Stimmen aus Maria Laach*, 80, Freiburg im Br., 1911, pp. 183—204.

2 *Der Mensch*, I-II Bde, III Aufl., Leipzig-Wien, 1911.

3 *Die Entwicklungslehre und die Tatsachen der Paläontologie*, München, 1909.

4 Cf. Vialleton, o. c., p. 129 sqq.

5 Oskar Hertwig, în lucrările sale: *Allgemeine Biologie*, Jena, 1906; *Elemente der Entwicklungslehre*, III Aufl., ebd., 1902; *Lehrbuch der Entwicklungsgeschichte*, VIII Aufl., ebd., 1906; *Das Werden der Organismen*, II Aufl., ebd., 1918.

6 *Der Mensch*, I-II Bde, III Aufl., Leipzig-Wien, 1911.

7 *Die Deszendenztheorie*, Leipzig, 1901.

8 *Menschen und Tierseele*, Köln, 1904; *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, III Aufl., Freiburg, 1906.

9 *Entwicklungslehre und Darwinismus*, Jena, 1892.

10 *Stellung des Menschen in der Natur mit besonderer Berücksichtigung rudimentärer Organe*, München, 1918.

11 *Urgeschichte des Menschen*, II Aufl., Regensburg, 1919.

12 *Das Zeugnis der Versteinerungen gegen den Darwinismus*, Freiburg, 1908.

13 *Die Entwicklungslehre und die Tatsachen der Paläontologie*, München, 1909.

Meyer,¹ Runke,² Bosch,³ Hertwig,⁴ Cuénot,⁵ Vialleton,⁶ N. C. Paulescu,⁷ etc. etc., s'au ridicat contra legii biogenetice a lui Darwin, protestând contra falsului în știință și demonstrând, că totul nu ar fi decât o exagerare a legii heredității, în dezvoltarea individului.⁸

Contra vehementelor combateri, Haeckel însuși împărți filogeneza în: *palingeneză* și *kenogeneza*. După Haeckel, palingeneza ar repeta fazele filogenetice, în timp ce kenogeneza cuprinde faze ce se deosebesc de cele filogenetice și ar fi un fel de fals, executat de natură. Cu alte cuvinte, Haeckel acuză natura de falsurile de care era numai el vinovat.

Cu toate micile asemănări ce există între embrionii diferitelor animale și embrionul omului, nimeni nu a putut dovedi fazele de tranziție între animal și om. Din contră, s'au ridicat întrebări dintre cele mai legitime contra legii biogenetice a lui Haeckel, anume: De ce, fiind embrionul inițial identic la toate viețuitoarele, nu se naște din embrionul omului un animal oarecare? Cazurile de monstruozități, excepții dela regula generală, ne arată deajuns ce dezastru ar rezulta din aplicarea acestei legi pe teren!

6. *Argumentul psihologic.* Acest argument susține, că animalul se aseamănă cu omul și din punct de vedere al manifestărilor, așa numite, psihologice. Aceste manifestări, după unii, doar simple evoluări progresate ale materiei, s'ar putea recu-

1 *Der gegenwärtige Stand der Entwicklungstheorie*, Bonn, 1908.

2 *Kritik der Abstammungslehre*, Leipzig, 1920.

3 *Die neuere Kritik der Entwicklungstheorie, besonders des Darwinismus*, Köln, 1919.

4 *Allgemeine Biologie*, Jena, 1906; *Elemente der Entwicklungslehre*, II Aufl., 1902; *Lehrbuch der Entwicklungsgeschichte*, VIII Aufl., Jena, 1906; *Das Werden der Organismen*, II Aufl., Jena, 1918.

5 *La gènes des espèces animales*, II éd., Alcan, Paris, 1921.

6 *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes*, Paris, 1924; *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste*, Paris, Pion, 1929; etc.

7 *Generatia spontanee și Darwinismul, în fața metodei experimentale*, București, 1902.

8 Despre afinitățile vitale și selecțiunea germinală, vezi: Weismann, *Germinai-Selektion*, Jena, 1896; și: Id., *Vorträge über Deszendenztheorie*, II Aufl., Jena, 1904; asupra selecțiunii histonale și dezvoltării mecanice a organismelor, vezi: Noux, *Abhandlungen über Entwicklungsmechanik der Organismen*, Leipzig, 1895.

noaște și la animale. Este îndrăzneala cea mai mare, dar și cea mai neîntemeiată, ce și-o mai permite darwinismul antropologic, deoarece prin suflet, omul se deosebește esențial de animal. Ceea ce la animal nu este decât un instinct, o poftă senzuală sau bestială, la om este organizat spiritual. Omul poate cugeta, raționa, avea idei superioare, pe care animalul nicicând nu le-a avut.

E constatat, că animalul e incapabil pentru progres: furnica, din toate timpurile și locurile, clădește aceleași mușuroaie, iar alina aceleași stupuri. Maimuța, din toate vremurile, nu a ajuns să inventeze ceva, sau să se folosească, memorizând, de ceea ce vede la om.

Dar, arhitectura actuală a graiului uman? Guturalele și sunetele nearticulate ale animalelor au rămas aceleași, în timp ce graiul *monosilabic* al primilor oameni s'a dezvoltat treptat în *limbi aglutinante și flexionare*. De ce nu se dezvoltă înspre graiul omenesc și strigătele guturale nearticulate ale animalelor? Mai mult, cum de au vorbit la fel mai mulți oameni deodată? Sau, cum de există mai multe limbi, când normal ar trebui să fie numai una?

Animalele, până în prezent, dau dovada că nu vorbesc și nici nu vor putea vorbi. Pentru vorbit este necesar ca să se poseadă toate calitățile spirituale ale omului, și numai cu ajutorul lor se poate apoi învăța (copilul mic) a vorbi.

Concluzie. Din considerarea darwinismului antropologic am putut vedea că, *din punct de vedere sufletesc*, omul se deosebește esențial de animal: sufletul este o substanță spirituală, care nu se poate obține pe cale de evoluție, pentru bunul motiv că animalele nici nu o posedă; *din punct de vedere trupesc*, peste asemănările inerente naturale, pe care le imprimă tuturor viețuitoarelor viața vegetativă și sensibilă,¹ alte asemănări, prin descendență transformistă, nu există.² Omul este același în

1 Antropologul Ferdinand Birkner susține numai o înrudire de sânge (*eine Blutsverwandtschaft*) între om și maimuță. Cf. *Der Mensch aller Zeiten*, II Bd., Berlin-München-Wien, 1913, p. 275 sqq.

2 Asupra teoriile neolamarchiste și neodarwiniste (*neotransformiste*), ca: „ologeneza“ lui D. Rosa, „mutațiunea“ lui De Vries, „heterogeneza“ lui Kölliker și

toate vremurile, fără strămoș; el atestă, în toate locurile, aceleași caractere specifice și mai ales: evidențiază și din punct de vedere istoric și fiziologic și biologic și anatomic și paleontologic și embriologic și, mai ales, psihologic, că între el și animal există bariere creaționale, care nu vor fi trecute niciodată.¹

„idioplasma” lui Naegeli, cât și asupra criticii lor severe științifice, consultă: Vialleton, *o. c.*, p. 156 sqq.

¹ Inepțiile transformiste, ca în de astfel cele materialiste — ateiste — deterministe, își au și ele ilustrul lor reprezentant, în știința românească, în: I. Simionescu, cu lucrările sale: *Omul primitiv. Cum era*, București, C. Rom., 1922; *Originea omului*, în Bibl. Cunoștințe folositoare, Seria A, Nr. 81, București, 1940.

CAPITOLUL II

Unitatea speciei umane

Actuala compoziție variată și mult diferențiată de timp, de loc, de influențe ereditare a speciei umane a provocat încă destule nedumeriri și întrebări, din partea celor ce se ocupă cu studiul acestei specii. Problema *unității speciei umane*, sau problema unei *descendențe comune* din aceeași pereche primordială de oameni — Adam și Eva —, deci problema apartenenței unei aceleiași și unice specii, a fost una din problemele cu care mintea omului nu întârzie a se ocupa.

Spre rezolvarea acestei probleme, s'au susținut și se mai susțin încă, două teorii: 1. *Teoria monogenistă creștină* și 2. *Teoria poligenistă*.

După monogeniști, specia umană descinde dintr'aceeași pereche inițială de oameni: Adam și Eva, care sunt considerați ca protopărinții întregului gen omenesc. Această teorie este de acord cu întreaga învățătură dogmatică a Bisericii creștine, care pe monogenismul biblic, bazează dogma păcatului strămoșesc, starea universală a omenirii sub păcat și întreaga dogmă a soteriologiei creștine. De aceea, atacurile ce se aduc monogenismului sunt îndreptate contra întregii învățături creștine, care, în cazul unei victorii adverse, ar fi clătinată din temelii.

Teoria poligenistă susține, că specia actuală de oameni descinde din mai multe perechi de oameni, sau că omenirea actuală este formată din mai multe specii de oameni. Unitatea inițială creștină este diferențiată de poligenism în mai multe perechi inițiale, care, fiecare la rândul său, este perechea din care descind diferitele specii umane existente pe glob.

Monogenismului i se opun, de curând acum, două rătăcirii: *preadamitismul* și *coadamitismul*. Cea dintâi afirmă, că, înainte de Adam și Eva, ar mai fi existat alți oameni: *preadamiții*, care ar fi dat naștere diferitelor rase; cea de-a doua afirmă că, *deodată* cu Adam și Eva, ar fi fost create și alte perechi de oameni: *coadamii*, care ar fi, la rândul lor, strămoșii diferitelor

rase.¹ Și preadamitismul și coadamitismul se pronunță, deci, contra monogenismului, pe care, în esență, îl combat, deosebindu-se unul de altul doar printr-o diferență de timp. Între cei ce-au profesat aceste rătăcirii sunt de amintit: împăratul *Julian Apostata*, iar în sec. XVI și XVII: *Giordano Bruno* († 1600), care au fost preadamiți convinși; între cei mai vestiți coadamiți, cităm pe gentilomul protestant *Isaac de la Peyrère* († 1676).²

Naturaliștii materialişti și raionaliștii, ca: *Büchner*, *Vogt*, *Moleschott*, *Burmeister*, etc., nu vor avea, deci, decât să profite de teoriile acestor precursori de marcă. Și, de fapt, din selecțiunea ce-o fac din aceste teorii clasice, se naște *poligenismul modern*. Poligenismul modern se întemeiază pe diferențierile ce există între diferitele grupuri de oameni. Aceste diferențieri somatice, fie ale morfologiei, fie ale fiziologiei corpului omenesc (culoarea pielii, conformația feței și a craniului, unghiul facial și natura părului) sunt, după poligeniști, foarte importante și de natură a distinge luminos *trei rase principale* de oameni: 1. *Rasa albă*, care are pielea de pe corp albă, craniul foarte bine dezvoltat, bărbia proeminentă, unghiul facial de 90°, nasul drept, părul lins-buclat, etc. etc. 2. *Rasa galbenă*, are culoarea galbenă, craniul brahicefalic, pometele feței ieșite, ochii oblici, etc. etc. 3. *Rasa neagră*, are culoarea neagră, părul creț-lănos, craniul dolihocéfalic, arcadele ieșite, maxilarul de jos prognant, unghiul facial sub 70°. Aceste trei rase sunt rasele principale, ele ocupă aproape tot globul, așa: rasa albă este răspândită pe glob în proporție de 42%; cea galbenă în proporție de 44%; iar cea neagră în proporție de 12%. Acestor rase principale li s'ar putea adăuga: *rasa mixtă a Pieilor-Roșii*, care trăiește în America, actualmente aflându-se spre dispariție și neformând decât 1 sau 2% din omenire.

Datorită acestor diferențieri clare și caracteristici rasiale, poligenismul susține, că, la originea omului trebuie căutate mai multe perechi de oameni, dela început deosebite întreolaltă, care au dat naștere diferitelor rase, ce trăesc și actualmente pe

1 Cf. Gh. Căușanu, *Monogenismul biblic. Studiu dogmatic-apologetic*, Craiova, 1931, pp. 8 sq.; 12 sq.; Delitzsch, *Christl. Apol.*, p. 73 sq.; Rojdestvenski, *Apologetica*, vol. II, Fălticeni, 1897, p. 306 sq.

2 În opera sa: *Preadamitae*, publicată în 1655.

pământ. Monogenismul, după ei, nu ar putea explica decât originea și unitatea rasei albe.

Dar, să considerăm acum și argumentarea monogenistă a unității speciei umane, sau a descendenței tuturor oamenilor din aceeași pereche comună. Mai întâiu, observă monogeniștii,¹ diferențierile invocate de poligeniști nu sunt de natură a preciza specii noi de oameni, ci cel mult *rase noi*. Aceste diferențieri sunt pricinuite, în majoritatea lor, de condițiile variate climatice, biologice, geografice, ori de temperatură, pe care diferitele grupuri de oameni au fost silite, dela început, să le sufere pentru a trăi.

Așa se poate explica diferita nuanțare a pielii, ai cărei pigmenți reacționează diferit, atunci când sunt supuși la un soare mai arzător; tot așa reacționează și pigmenții părului, care sunt cauza atâtor nuanțe câte există, dela blondul cel mai auriu și până la negrul cel mai închis.²

Deosebiri anatomo-fiziologice, de fapt, nu sunt atât de radicale, spre a forma adevărate bariere între rase. În sânul aceleiași rase, astfel, se observă fel de fel de tipuri, care au craniul brahicefalic, sau dolihocéfalic, fruntea mai teșită sau mai bombată, ochii mai drepi sau mai oblici, bărbia mai plată sau mai proeminentă, etc. etc., ceea ce ne dovedește, fără putință de contrazicere, descendența originară a întregii omeniri din aceeași pereche de oameni.³

Nici *volumul creierului*, după cum am văzut acum, nu este hotărîtor, deoarece creierul genialului orator Gambetta era mult sub nivelul celui medial al Negrilor! Cât privește *deosebirile lingvistice*, pe care poligeniștii nu le admit a avea nicio înrudire rădăcinală între ele, din nou știința serioasă și bine intenționată își permite a zădărnici toate aceste afirmații prezumțioase.⁴

Așa, marele filolog creștin *Max Müller*⁵ respinge ideea

1 Așa: B. Platz, *Der Mensch, sein Ursprung, seine Rasse und sein Alter*, Würzb., 1887, p. 120 sqq.

2 Cf. M. Rauch, *Die Einheit des Menschengeschlechtes. Anthropologisches Studien*, III Aufl., Augsburg, 1893, p. 90.

3 *Ibid.*, pp. 260 sqq.; 370 sqq.

4 Cf. Căușanu, *o. c.*, p. 14 sq.

5 În scrierea sa: *La science du langage*.

mai multor limbi originare și dovedește, cu documente serioase, că graiul primilor oameni a fost *monosilabic*.¹ Din acest grai primordial s'au format apoi, treptat, celelalte limbi: cea *aglutinantă*² și cea *flexionară*.³ Considerându-se toate apropierea lingvistice, câte se pot constata în toate limbile de astăzi, cu ajutorul *filologiei comparate*, toate limbile pot fi concentrate în trei familii mari: *familia indo-europeană*, *familia semitică* și *familia turanică*. Între familia indo-europeană și cea semitică s'au descoperit mari afinități, urmează ca să se descopere aceleași afinități și cu familia turanică, pentru ca monogenismul să lase mult întărit și din această obiecțiune.

În sfârșit, se mai poate evidenția, că înșiși poligeniștii se contrazic între ei: unii susțin 4 rase (Linné), alții 5 sau 7, iar alții merg până la 14 rase distincte, sau chiar 63.⁴

Marele antropolog francez *De Quatrefages* însă, nu s'a mulțumit a combate însăși temelurile poligeniste, ci a opus și serioase argumente monogeniste.⁵ Alături de el, s'au manifestat, ca susținători ai teoriei monogeniste, naturaliști și antropologi dintre cei mai de seamă, ca: *M. Müller*, apoi însuși *Darwin*,⁶ *Huxley*, *Wallace*, *Lamarck*, *Cuvier*, *Linné*, *Ranke*, *Humboldt*, *Buffon*, *Virchow*, etc. etc. Argumentele poligeniste s'au dovedit cu încetul a fi pure exagerări.

¹ Graiul *monosilabic* este format din monosilabe singurite, fără intervenția declinării și conjugării. Sensul este hotărât de local și numărul monosilabelor.

² Limbă *aglutinantă* este limba care aglutinează (asociază) silabele rădăcinale fixe cu silabe prefixe și sufixe întreolaltă, pentru formarea cuvintelor. Limbi aglutinante sunt: limbile negrilor, limbile finice, uralo-altaice (ungara), malaio-polineziene și caucaziene.

³ Limbă *flexionară* este limba care are flexiune, sau care își schimbă desinența prin declinare și conjugare. Între limbile flexionare se numără: idiomele, hamito-semitice (araba, ebraica) și idiomele indo-europene sau ariene (l. latine: româna, franceza, spaniola, portugheza, italiana și româna; l. germanice: engleza, germana, scandinavă; l. celtice: gaelica din Scoția, gallois din Țările de Jos, bretonă din V. Breitaniei; l. slave: bulgara, rusa, sârba, ceha, poloneza, etc.) Vezi și: David-Mirodescu, *o. c.*, p. 227.

⁴ Cf. Spect, *o. c.*, p. 157 sq.; Rauch, *Die Einheit des Menschengeschlechtes*, p. 413 sqq.

⁵ Cf. *Unité de l'espèce humaine*, XII éd., Paris, 1896, p. 6 sqq.

⁶ *Abstammung des Menschen*, deutsch von V. Carus, Stuttgart, 1871, p. 202.

Între diferitele rase s'au aflat mari *asemnări anatomico-fiziologice*, care dovedesc, incontestabil, descendența lor comună, în afara deosebirilor mici, fără importanță și accidentale, invocate de poligeniști, totul ce e esențial, este asemenea. Dar, nu numai atât, însuși sufletul oamenilor este unitar și se manifestă, peste întreg cuprinsul pământului, în felul acesta. Fenomenul indian, amintit de noi odată, cuprinde în sine toate sistemele de gândire clasice și moderne, care fac fala filosofiei europene.¹ Dovada psihologică este, astfel, de o necontestată valoare.

Nici *tradițiile și legende diferitele popoare* nu sunt de nesocotit, deși au deosebiri mai mult sau mai puțin radicale și se apropie de adevăr, mai toate, în mod conjectural. Toate aceste tradiții și legende, culesc de pe la toate popoarele lumii: Romani, Greci, Indieni, Japonezi, Chinezi, Incași, Iranieni, Asiro-babilonieni, Canaanii, etc. etc., vorbesc despre o primă pereche de oameni, despre un pom al vieții, despre un demon, despre rolul femeii la aducerea bărbatului în păcat, despre potop, etc. Teatrul acestor tradiții și legende este unanim în a constata, că ele s'au petrecut în centrul Asiei, pe podișul Iranului.

În sprijinul acestor tradiții și legende însă, vine în ajutor însăși *istoria și preistoria*, care afirmă că, într'adevăr, Asia prezintă toate avantajele și caracteristicile, care o îndreptătesc de-a fi considerată ca leagăn al omenirii. Din Asia a fost mai ușor posibilă răspândirea universală a genului omenesc, și tot aici aflăm popoarele cu cele mai vechi culturi din lume: *cultura asiro-babiloniană*, *cultura sumerică* și *cultura chineză* sunt vechi de peste 3000 ani, înainte de venirea lui Hristos.

Concluzie. Dovezile monogeniste reușesc a ne argumenta temeinic, că tot genul omenesc se trage din aceeași pereche de oameni inițială. Deosebirile exagerate poligeniste nu sunt decât mici deosebiri rasiale, care sunt cu totul întrecute de marile

¹ Cf. Petru P. Ionescu, art. *Preliminariile cunoașterii*, în *Gândirea*, An. XIX, Nr. 7, Septembrie 1940, p. 501.

asemănări unitare ale speciei. Monogenismul biblic este, astfel, bine întemeiat și din punct de vedere științific, iar doctrina Bisericii este mai întărită prin aceste atacuri, ce i se aduc de către poligenism. Omenirea descinde din aceeași pereche inițială de oameni: Adam și Eva; toți oamenii sunt, astfel, frați împreună, prin originea și natura lor comună.¹

¹ Cf. Boulenger, o. c., p. 124 sq.

CAPITOLUL III

Antichitatea speciei umane

O ultimă problemă, care este mult agitată, în legătură cu originea omului, este *problema antichității sau vechimii speciei umane*. Contrarilor, recrutați tot dintre naturaliști materialști și dintre raționaliști, le place, mai întâiu, să afirme că cronologia biblică este greșită, fiindcă așează începutul omenirii prea în apropierea noastră, nerespectând astfel legile mecanice ale generației spontanee; apoi le place să afirme că dreptatea este pe partea lor, deoarece ei așează această origine, incomparabil, mai îndepărtată de timpurile actuale.

Dar, mai înainte de-a confrunta aceste două cronologii, să le studiem pe fiecare, în parte. Dela început, va trebui să afirmăm, că cronologia biblică nu afirmă, cu deplină exactitudine, niciun an, care ar preciza data în timp a originii omului. Biblia nu are nicio cifră pozitivă, referitoare la epocile primitive paradisiace, și nici la epocile ulterioare de dinaintea potopului, sau de după el, până la chemarea lui Avraam. Totul ceea ce afirmă, cu mai multă sau mai puțină hotărîre unii cronografi creștini, nu sunt decât rezultate obținute conjectural, pe marginea textului biblic.

Acest text nu ne este păstrat în forma sa originală, ceea ce iar contribuie mult la imprecizia cronologică, deoarece diferitele texte, care au servit la reconstrucția formei originale, cuprind, de multe ori, câte trei feluri de date cronologice deosebite. Un caz tipic de imprecizie cronologică este cel cu vârsta patriarhilor, cu cifre metusalemice, de dinaintea potopului. Vârsta acestor patriarhi variază, în diferite texte, atât de mult, încât este o adevărată artă în a o preciza corect și definitiv.¹

Pentru toate aceste motive, biblia nu ne poate oferi cu precizie data cronologică a originii primilor oameni pe pământ și ar fi o închipuire prezumtivă, ca cineva să afirme, cu autoritate, o dată cronologică biblică sigură. Cifrele cronologice bib-

¹ Cf. Boulenger, o. c., p. 126.

lice, ce le avem până în prezent, sunt cifre pur conjecturale; ele variază în a pune început originii omului la 3500 ani înainte de Hristos, după unii, și până la 7000 ani înainte de Hristos, după alții. Mai adăogăm, că scriitorii sfintei Scripturi nu erau totdeauna îndemnați la scris din motive cronologice, ba chiar, din contră, de multe ori nu țineau cont, cu toată severitatea, de ele, ci se lăsau conduși de *rațiuni mnemotehnice* și simplificau mult cronologia. Căci, nu trebuie să se uite că sfintele cărți erau destinate să se învețe pe de rost și atunci un balast mare de cifre nu ar fi făcut decât să obosească zadarnic pe discipolii Legii Sfinte. Cu siguranță, deci, că numai din aceste cauze, patriarhii de dinainte și de după potop, sunt împărțiți în două grupe de zece și tot așa: în *genealogia lui Iisus*, făcută de Matei, lipsesc trei nume de strămoși: *Chozias*, *Joas* și *Amazias*, numai ca această genealogie să fie aranjată în trei grupe simetrice, de câteva nume fiecare.¹

Din toate aceste motive, trebuie să afirmăm, că sfânta Scriptură nu ne oferă nicio dată cronologică sigură, pentru originea primilor oameni. Apoi, trebuie să mai afirmăm, că condițiile în care se află cronologia din textul reconstituit, împiedică precizarea sigură a acestei date; ceea ce s'a reușit să se facă până în prezent este numai un *rezultat conjectural*. Un rezultat conjectural este și data de 4000 ani, ce se atribuie, ca stabilită de *Bossuet*,² ca fiind sigură în a hotărî începutul lumii și de care fac mult caz naturaliștii materialişti și raționaliștii. Cronologia biblică este, deci, *imprecisă*; rămâne, deci, *științelor profane* datorită de a stabili cu precizie data apariției pe pământ a primilor oameni.

Și nu este de loc ușoară munca acestor științe profane, fiindcă ele pot urca până la o vârstă antică, care le mai poate oferi urme sigure, iar dela această vârstă încep și ele a dibui în întuneric. Așa, *istoria* poate înainta până la anul 2000 înainte de venirea lui Hristos, ea poate preciza vârsta popoarelor asiro-babiloniene, egiptene, a celor indiene, chineze, etc., însă cu aceste popoare, atât de înalutate în cultură, nu înseamnă

1 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 126.

2 *Ibid.*, p. 127.

că s'a rezolvat problema. Și atunci se recurge la *preistorie*, ale cărei date însă sunt fluctuante, așa că ele determină ca și științele exacte să recurgă la conjecturi. Preistoria face apel, așa, la aporturile geologiei, arheologiei, paleontologiei, etc. etc., ori niciuna dintre aceste științe auxiliare nu este sigură în a descoperi prima urmă a apariției vieții pe glob.

Geologia înaintează, astfel, dialectic, până la începutul lumii. Ea împarte întreg acest timp în cinci perioade, pe care apoi, la rândul lor, le împarte în subperioade. Cu ajutorul paleontologiei, se cercetează apoi rămășițele fosilizate de oseminte, sau urmele, lăsate de om în viețuirea sa. Pe baza acestor descoperiri s'a putut preciza, că omul cunoaște o *epocă de piatră*, o *altă de bronz* și o *altă de fier*, în timpul cărora el s'a folosit, consecutiv, de piatră colțuroasă eolitică, sau cioplită paleolitică, sau șlefuită neolitică, etc., de bronz, sau de fier. Mai mult, s'au descoperit numeroase instrumente eolitice confecționate în cremene, chiar într'o fază¹ a epocii terțiare: în *miocen*.²

Totuși vârsta omenirii nu a putut fi precizată, deoarece această omenire, nu este sigur, că începe dintr'odată a se folosi de urme concrete, care ne-au putut rămâne.³ O perioadă tot așa de lungă, ca cea de piatră, care se compune din trei subdiviziuni: *eoliticul*, *paleoliticul* și *neoliticul*, se poate să fi existat anterior, dela care nu mai avem nicio urmă.

De aceea, științele profane trebuie să se mulțumească a poseda urme mai sigure, din *epoca cvalernară*,⁴ sau chiar din *epoca mai tânără deluvială* (*Diluvialmensch*).⁵ Cât de fluctuante sunt și aceste urme, ne arată faptul, că, dela începutul erei cvalernare, din epoca glaciară, nu se află în muzeele omenirii niciun schelet, dar se află, în schimb, urme sigure, lucrate în

1 Perioada terțiară se împarte în patru faze: *cocen*, *oligocen*, *miocen* și *pliocen*.

2 Cf. Platz, *o. c.*, p. 16 sqq.

3 Cf. P. Schanz, *Das Alter des Menschengeschlechtes*, Freiburg, 1896, pp. 26, 83 sq.

4 Cf. Specht, *o. c.*, p. 165.

5 Consultă: F. Birkner, *Der diluviale Mensch in Europa*, München, 1910, p. 6 sq.; R. Schmid, *Das naturwissenschaftliche Glaubensbekenntnis eines Theologen*, II Aufl., Stuttgart, 1906, p. 88 sq.

cremene, din această epocă glaciară (*Diluvium*).¹ Așa, că toate datele preistoriei sunt în imposibilitate de-a fixa vârsta omenirii. Abia, dela începutul epocii moderne *cuaternare* (*Alluvium*), posedăm urme sigure, care însă nu sunt de natură în a putea hotărî începutul omenirii.²

Cât de variabile și conjecturale sunt rezultatele științifice ne spune marea diferență dintre cifrele extreme, între care se sbat toți cronograful științifici, spre a preciza începutul originii omului.

Așa, unii (*De Mortillet*) au evaluat vârsta omenirii la mai mult de două sute mii de ani, iar alții: la zece mii de ani.³

Concluzie. Cronologia științifică nu poate sta în desacord cu cronologia biblică, deoarece cronologia biblică nu stabilește cu precizie o dată a originii omului, ceea ce ar putea contesta cronologia științifică; în plus: cronologia științifică nu ajunge la rezultate sigure și serioase, referitor la rezolvarea acestei probleme.⁴

1 Cf. W. Branca, *Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen*, p. 60 sqq.

2 Cf. J. Ranke, *Der Mensch*, II Bd, p. 502 sq.

3 Cf. Boulenger, o. c., p. 129; Specht, o. c., p. 164.

Toate tezele materialiste cu privire la originea omului, la unitatea și antichitatea sa, precum și toate teoriile raționaliste, evoluționiste și materialiste cu privire la problema religioasă sunt cuprinse și în *Geografia umană și politică*. Această ramură științifică a Geografiei este relativ nouă. Creatorul ei este geograful german *Fr. Ratzel* (1854—1904), care impune noua ramură științifică ca disciplină aparte prin monumentalele sale scrieri: *Anthropogeographie* și *Politische Geographie* (1898).

Manualele de școală, care se ocupă cu această ramură științifică a geografiei, nu țin, ostentativ, seamă de acordurile stabilite până acum între rezultatele serioase științifice obținute de Teologia fundamentală și cele ale adevăratei științe. Exemple clasice de manuale, cu teorii de acest fel, vezi: V. Hilt și E. Bungețzeanu, *Geografia umană și politică*, București, Cugetarea, 1937, pp. 4 sqq.; 9 sqq.; 207 sqq.; 224 sqq.; 228 sqq.; 232 sqq.; M. D. David și P. N. Mirodescu, *Geografia umană și politică*, București, Naționala-Ciornei, 1935, pp. 7 sqq.; 292 sqq.; 212 sqq.;

4 Adaos bibliografic la problemele antropologice:

Quatrefages et Hamy, *L'espèce humaine*, Paris, 1878.

Topinard, P., *Elements d'anthropologie générale*, Paris, 1885.

Gumplowicz, *La lutte des races*, Paris, 1893.

Lapparent, A. de, *Science et apologétique*, VIII éd., Paris, Bloud, 1910.

Trecere. Din cele expuse de noi, în partea a doua a Teologiei fundamentale, reiese că omul este o ființă personală, relativă și creată, dar compusă, pe lângă trupul muritor, și din suflet liber, spiritual, material și nemuritor.

Dumnezeu, a cărui existență personală am dovedit o în partea întâia, poate conduce pe om spre ținta sa, iar omul se poate supune voinței divine, conștient și liber, spre a atinge această țintă, deoarece cu inteligența sa, deosebită de a animalelor, el poate cunoaște pe Dumnezeu, iar cu sentimentul său el îl poate iubi și adora.

Cele două afirmații *spiritualiste*, necesare pentru existența unui raport între Dumnezeu și om, sunt astfel dovedite. Exis-

Obermayer, H., *Der Mensch der Vorzeit*, 1912.

Delage, Y., et Goldschmidt, M., *Les théories de l'évolution*, Paris, 1909.

Baule, *Les hommes fossiles*, Paris, 1921.

Brunches et Valaux, *La géographie et l'histoire*, Paris, 1921.

Morgan J., *L'humanité préhistorique*, Paris, 1922.

Ralea, M. D., *Definiția omului*, București, Cult. rom. 1926.

Seulerens, J. B., *Création et evolution*, Paris, Bloud & Gay, 1923.

Wexberg, E., *Individual-Psychologie*, 1928.

Seifert, Fr., *Metaphysik der Seele*, München u. Berlin, 1928.

Rasmussen, K., *Du Groenland au Pacifique*, Paris, 1929.

Allers, R., *Das Werden der sittlichen Person*, 1930.

Cleimen, C., *Les régions du Monde*, Paris, 1930.

Freienfels, M., *Sozial- und Kulturpsychologie*, Leipzig, 1930.

Broom, R., *Les origines de l'homme*, Paris, Payot, 1934.

Bawink, B., *Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion*, III Aufl., Diesterweg-Frankfurt, 1934.

Olsen, O., *La conquête de la terre*, 3 voll., Paris, 1934.

Le conte de Noüy, *Le temps et la vie*, 1936.

Rothacker, E., *Die Schichten der Persönlichkeit*, Leipzig, 1938.

Heilpach, W., *Geopsyche. Die Menschenseele unter Einfluss von Wetter und Klima, Boden und Landschaft*, V Aufl., Leipzig, 1939.

Pit'carin, I., *Teoria evoluției spirituale*, București, Cartea Rom., 1941 (spiritistă).

Alexandru, P. F., *Originea omului după religie și știință*, București, Cugetarea, 1941.

Bataillon, L., *La terre et l'évolution humaine*, Paris.

Hamy, E., *Précis de paléontologie humaine*, Paris.

Groethuysen, B., *Philosophische Anthropologie*, München u. Berlin.

Dempf, A., *Kulturphilosophie*, München u. Berlin; etc. etc.

tența personală a lui Dumnezeu își are corolarul indispensabil, pentru posibilitatea unor raporturi pozitive, în existența personală relativă a omului. Omul creștin, conceput de spiritualismul creștin, poate întreține raporturi reciproce cu ființa absolută divină.¹ Justificarea acestor raporturi este cuprinsă în nemurirea sufletului omenesc, care, după moartea trupului, cunoaște o altă viață, esențial deosebită de cea pământească.

Trecem, astfel, la partea a treia a Teologiei fundamentale: *revelația*, sau la raporturile pe care le întreține Dumnezeu cu omul, pe care o vom studia din punct de vedere al posibilității, necesității, cunoscibilității și realității ei.

REVELAȚIUNEA DIVINĂ

¹ Cf. I. N. Ehrlich, *Fundamentaltheologie*, I Bd., Prag, 1859, pp. 85 sqq.; 89 sqq.

PARTEA III

Revelațiunea divină

CAPITOLUL I

Noțiunea, definirea și împărțirea revelațiunii divine

Revelațiunea (*revelatio* — ἀποκάλυψις, φανέρωσις), în sensul său cel mai larg, înseamnă descoperirea sau desvelirea și cunoașterea unor adevăruri ascunse pentru mintea noastră.

Subt *revelațiunea divină*, în sensul său special teologic, se înțelege un act liber, supranatural și imediat al lui Dumnezeu în extern, prin care El se descopere pe Sine, ca ființă, și voia Sa oamenilor, în scopul realizării religiei.¹

Revelațiunea divină se mai poate defini și ca: descoperirea de către Dumnezeu a adevărilor religioase și a datoriei morale, făcută creaturilor raționale.

Oricum ar fi definită *revelațiunea divină*, ea rămâne totdeauna o acțiune, sau un fapt, sau un cuprins doctrinal *supranatural*, care nu este posibil să se îndeplinească, să se cunoască, sau să se câștige, decât prin voia și puterea lui Dumnezeu.²

1 Cf. Comoroșan, *Prelegeri din dogmatica ortodoxă*, p. gen. rev. și red. de E. Voiuțchi, Cernăuți, 1887, p. 25; Basil Gaina, *Theorie der Offenbarung. Ein apologetischer Versuch*, Czernowitz, 1898, p. 1 sq. (în rom. vezi: *Candelă*, An. XVI, 1897; An. XVII, 1898; An. XVIII, Nr. 5—10, 1899).

2 Ottiger, *Theol. fund.*, Friburgi Br., 1897, tom. I. *De revelatione supernaturali*, p. 44, definește revelația în felul următor: „*Revelatio est rei omnino vel partim saltem occultae et incertae manifestatio*“.

Om, prin propriile sale puteri, nu ar fi putut niciodată să ajungă la cunoașterea acestor adevăruri, dacă Dumnezeu nu s'ar fi manifestat în extern, din „*lumina sa cea neapropiată*”,¹ pentru mintea omului.

Descoperirea Sa în extern, față de creaturile raționale, s'a manifestat acum primilor oameni. Aceasta este *revelațiunea primordială*, de care au beneficiat toate popoarele pământului, reprezentate prin protopărinții lor. Prin căderea în păcat, această revelațiune primordială s'a pervertit, iar ideea de Dumnezeu și cea despre nemurirea sufletului, cât și ideea unor raporturi normale între Dumnezeu și om, s'au degradat neconținut. Unele din popoarele lumii se vor ridica singure până la un grad oarecare de superioritate religioasă și morală, pe baza acestei reminiscențe de revelație supranaturală primordială, ca: Indienii budiști, Iranienii, Chinezii, etc. etc.,² altora Dumnezeu le va oferi o *revelație specială*, ca: poporului iudeu, pentru a pregăti teren pentru primirea celui ce va desăvârși și generaliza, pentru totdeauna și pentru toată lumea, revelațiunea — *Domnul nostru Iisus Hristos*.

Felurile revelației. Revelațiunea se împarte după modul de existență în:

1. *Revelațiune naturală*, făcută de Dumnezeu în natură și în om, care sunt creațiile mânilor Sale. Această revelațiune se poate cunoaște pe cale naturală, cu ajutorul minții noastre. Așa, spune psalmistul: „*Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și lucrul mânilor Sale îl vestește tăria*”,³ iar sfântul apostol Pavel spune: „*Cele nevăzute ale lui Dumnezeu, dela facerea lumii, din creaturi înțelegându-se, se văd, adică veșnica Lui putere și dumnezeire*”.⁴ Când revelațiunea naturală este făcută de Dumnezeu în natură, ea se numește *revelațiune naturală externă*; când ea

1 I Tim., 6, 16.

2 La unele popoare aflăm păstrată chiar tradiția unei revelații primordiale, dată, fie de *Brahma* prin înțeleptul *Manu*, fie de *Ahuramazda* lui *Zaratuștra*, etc., fie de *Zeus* sau *Jupiter* direct oamenilor, etc. etc.

3 Ps. 18, 1.

4 Rom. 1, 20.

însă este făcută în sufletul nostru, se numește *revelațiune naturală internă*.

2. *Revelațiune supranaturală*, sau *pozitivă*, când Dumnezeu se face cunoscut creaturilor prin mijloace mai presus de natură, sau prin mijloace supranaturale. Această revelațiune nu se poate cunoaște pe cale naturală, ci numai prin credință. Revelațiunea supranaturală se mai numește *revelațiune specială*, *pozitivă*, sau *revelațiune ναθεσχημ.* Despre această revelațiune ne vom ocupa și noi aici, religiunea creștină fiind religiunea revelată, supranatural, prin excelență.¹

Revelațiunea supranaturală se împarte, după sensul în care poate fi luată, în: a) *revelațiune supranaturală subiectivă*, când avem în vedere actul divin al revelației și b) *revelațiune supranaturală obiectivă*, când ne referim la totalitatea adevărilor revelate.

a) *Revelațiunea supranaturală subiectivă*, după modul în care este făcută, se împarte în: a) *imediată*, dacă ne vine direct dela Dumnezeu și β) *mediată*, dacă ne vine printr'un intermediar uman. Cea imediată se împarte, la rândul său, în: γ) *externă*, când actul divin este însoțit de semne vizibile externe și δ) *internă*, când ea se adresează numai interiorului sufletesc, înrămurându-l direct, prin comunicare de adevăruri noi și îndemn la scris. Această revelațiune supranaturală internă se mai numește *inspirațiune*.

b) *Revelațiunea supranaturală obiectivă* se împarte în: a) *formală*, când adevărurile revelate nu întrec puterea de cunoaștere și înțelegere a omului și: β) *materială*, care cuprinde numai adevăruri, care întrec puterea de cunoaștere și înțelegere a omului. Aceste adevăruri se mai numesc și *misterii*; ele rămân și după descoperirea lor supranaturală neînțelese de mintea noastră, servind „ca îndeplinire pentru adevăruri naturale religioase”.²

După scopul pe care-l urmărește, în sfârșit revelațiunea este: *privată*, dacă ea se adresează la una sau mai multe persoane și: *publică*, dacă ea se adresează unei colectivități. Așa:

1 Cf. Comoroșan, o. c., p. gen. p. 26.

2 Ibidem. Cf. Gaiu, *Theorie der Offenbarung*, p. 3.

revelațiunea mozaică a fost adresată poporului evreu; cea creștină: întregului neam omenesc.

Concepții false asupra revelației. Revelațiunea divină este fals concepută de următoarele sisteme noetice:

1. *Naturalismul*, care se prezintă sub diferitele sale forme: *materialism*, *panteism* sau *deism*, neagă necesitatea revelației supranaturale și susține că omul nu are nevoie de ea, el putând ajunge la cunoștințe sigure și depline cu ajutorul facultăților sale naturale.¹ Totul ce astăzi se consideră ca adevăr revelat, nu ar, fi, după naturaliști, decât produsul minții unor oameni de geniu, care, fie că s'au chemat: Moisi, ori Iisus, nu au făcut altceva decât să cugete mai profund și să enunțe mai magistral acele adevăruri. Revelațiunea divină, așa cum este concepută astăzi, este, după naturalism, imposibilă și incognoscibilă.

2. *Raționalismul* (*Jean-Jacques Rousseau*, *Cousin*, *Jouffroy*, *J. Simon*, etc.) sau *protestantismul liberal*, care sub influența criticismului lui *Kant*, misticismului lui *Schleiermacher*, liberalismului evoluționist al lui *Ritschl* și *Sabatier* susțin, că omul poate ajunge la cunoștințe numai cu ajutorul rațiunii, orice alt mijloc supranatural este refuzat. Revelațiunea naturală este singura care cadrează cu rațiunea umană, deci satisfăcătoare pentru necesitățile noastre. Raționalismul, față de unele din adevărurile religioase, are un deosebit respect și le consideră ca posibile de cunoscut numai prin anumite rațiuni, dotate cu facultăți peste cele comune omenești, totuși nu supranaturale.

3. *Semiraționalismul* admite revelația adevărurilor necuprinse de mintea noastră, numai pentru „începutul dezvoltării religioase a omenirii”,² dar o refuză pentru cazul când omenirea, dezvoltându-se, va ajunge prin propriile sale puteri să cunoască toate tainele. Misteriile există, deci, numai pentru începutul dezvoltării religioase, pentru a dispărea mai târziu: nu au, deci, un caracter definitiv.

4. *Modernismul*, pentru care revelația nu mai este mani-

festarea unei doctrine, cu „adevăruri căzute din cer” (*Loisy*),¹ ci este conștiința raporturilor cu Dumnezeu, la care ajunge omul într'un mod cu totul subiectiv și diferit la fiecare individ.

5. *Tradiționalismul* și *fideismul*, două sisteme noetice reprezentate prin *Huet*, *Bautain*, *De Bonald*, etc., care degradau rațiunea până într'atât, încât îi contestau orice posibilitate de cunoaștere religioasă. Aceste sisteme sunt reacția extremă contra pretențiilor prea mari raționaliste și naturaliste.

În concluzie, aceste sisteme noetice, contrare revelațiunii divine supranaturale, neagă posibilitatea, necesitatea și cunoscibilitatea acestei revelații. În cele ce urmează, ne vom ocupa, așa dar, cu fundamentarea acestor premise, de care depinde însăși existența și realitatea revelației.

¹ Vezi o bună antologie a naturaliștilor sec. al XIX la: K. A. Kneller, *Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft*, Freiburg im Br., 1904.

² Cf. Găina, *Theorie der Offenbarung*, p. 5.

¹ Cf. Boulenger, o. c., p. 144.

CAPITOLUL II

Posibilitatea revelațiunii divine

Numai cei ce neagă radical existența personală a unui Dumnezeu, neagă implicit și posibilitatea unui raport cu El, deci posibilitatea sau realitatea revelației divine și a religiei în general. Între aceștia se numără *ateiștii* și *materialiștii*. Alții, fără a nega existența personală a lui Dumnezeu, neagă capacitatea rațională a omului de a-și însuși aceste adevăruri, sau însăși natura acestor adevăruri, ca imposibile de existat.¹ Între aceștia se numără *deiștii* și *raționaliștii*. Pentru toți însă, cei care cred în existența unui Dumnezeu personal, revelațiunea divină este posibilă, pentru ca Dumnezeu să se descopere oamenilor și să intre în legătură cu ei.

„Posibilitatea revelației este condiționată pe de o parte prin aceea, că atât Dumnezeu, cât și omul, sunt ființe real independente și personale, pentru că numai între astfel de ființe, poate fi vorba de o comunitate conștientă, cum este ea cuprinsă în concepția revelației, pe de altă parte prin aceea, că viața și ființa omenească nu sunt cu totul eterogene de viața și ființa divină, căci atunci ar lipsi puntea de legătură și revelația ar trebui să-i apară omului ca ceva cu totul strein, ca ceva ce nu stă în niciun raport cu întreaga sa ființă, din care cauză ea nu ar fi nici cunoscibilă nici acceptabilă, prin urmare: superfluă și fără scop”.²

Posibilitatea sau realitatea revelației poate fi dovedită atât din punct de vedere indirect, consultând istoria religioasă a popoarelor, cât și din punct de vedere direct, cu dovezi oferite de rațiunea noastră.

La toate popoarele, cu o religiune mai înaintată, descoperim, astfel, prețioase reminiscențe despre o revelație supranaturală, prin care Dumnezeu S'a descoperit pe Sine omenirii și

¹ Cf. Hettinger, *Lehrbuch der Apologetik*, II Aufl., Freiburg im Br., 1888, p. 130 sq.; I. Ottiger, *Theol. fund.*, t. I, pp. 38 sq.; 120 sq.

² Gaina, *Theorie der Offenb.*, p. 10.

voința Sa. Așa: „Înzii susțin, că religia lor a fost întemeiată prin Brahma și prin patriarhul lor deluvial Manu, căruia i s'a descoperit Brahma. Babilonienii reduc originea religiei lor la Bel, prin mijlocirea lui Oanes și a patriarhului lor deluvial Xisutru; Fenicienii și Egiptenii la Taut, care a fost, la aceștia din urmă, confidentul zeului Osiris”.¹ Iranienii cred, apoi, că legea lor sfântă *Zend-Avesta*, a fost predată lui Zaratuștra, de către zeul bun *Ahuramazda*. Toate popoarele au, apoi, cărți și scripturi sfinte, care cuprind adevărurile revelate de Dumnezeu. Aceste cărți au o valoare nespusă și sunt păstrate în sanctuarele cele mai ascunse, ca fiind de neprețuită valoare doctrinală. Cităm între ele: *Sfânta Scriptură a Vechiului Testament* la vechii Evrei; împreună cu ea și *sfânta Scriptură a Noului Testament* la creștini; *Coranul* la Mohamedani; *Zend-Avesta* la Perși; *Veda* la Hinduși; *Triplicata* la Budiști; *King-ul* la Chinezii, etc. etc.

Din punct de vedere al *demonstrării directe* a posibilității revelațiunii divine, rațiunea dovedește că revelațiunii nu i se opune nicio piedică: a) *din partea lui Dumnezeu*; b) *din partea omului* și c) *din partea adevărilor revelate*. Rațiunea va demonstra, că toate elementele ce intră în efectuarea normală a actului revelațional sunt în deplină armonie și colaborează împreună, în mod ideal, la reușita sa deplină.

a) *Din partea lui Dumnezeu*. Din partea lui Dumnezeu, revelațiunea este posibilă. Dumnezeu este o ființă supremă, atotputernică și atotștiutoare. Revelațiunea supranaturală nu stă în contradicție cu aceste calități ale lui Dumnezeu. Ea reprezintă calea, pe care Dumnezeu, în nemărginita Sa înțelepciune, a ales-o pentru a intra în raporturi cu creatura rațională.² Natura divină și natura umană nu sunt eterogene întreolaltă. Așa după cum omul rațional poate fi condus, în viața pământească, de alte creaturi raționale, dispuse într-o întreagă ierarhie de valori, tot așa de ușor poate să-l conducă pe om și Dumnezeu. Căci zice *marele apologet român V. Găina*: „Autorul ființei omenești va fi de sigur în stare, ca să comunice intelectului omenesc

¹ Cf. Gaina, *Theorie der Offenb.*, p. 6.

² Cf. Weber, *Christ. Apologetik*, p. 142 sq.

acele cunoștințe care îi sunt necesare. În urma atotprezenței sale substanțiale, poate Dumnezeu să atingă sufletul omenesc într'un așa mod, încât să provoace într'însul anumite stări, pentru atingerea unui scop anumit, fără necesitatea unui vehicul extern, cum sunt, de exemplu, cuvintele sau alte semne simbolice".¹

Așa cum este conceput, teistic creștin, Dumnezeu, creând pe om cu rațiune și inteligență, înseamnă că a prevăzut și preștiut aceste raporturi, pe care din dragostea lui mare față de noi, le va întreține cu oamenii. Pentru „Dumnezeul cel viu“ al creștinilor altfel nu ar fi explicată o tăcere sau o inactivitate, din partea acestui Dumnezeu absolut, când El ar avea teren favorabil pentru manifestările Sale, dar nu S'ar manifesta.

„Dumnezeul deismului și al raționalismului, care petrece timpul în repaus contemplativ, ca un filosof stoic, și privește cu apatie toată mișcarea lumii, care, sau nu poate, sau nu vrea, ca să intre în contact cu omul, nu-i în realitate Dumnezeu. Materialismul a tras ultima consecință a acestui mod de cugetare, negând cu totul existența unui atare Dumnezeu, care-i numai pentru sine nu și pentru oameni.”²

b) *Din partea omului.* Revelațiunea divină nu atinge întru nimic libertatea de cugetare sau de acțiune a omului. După cum omul poate primi din extern diferite cunoștințe, pe care mai înainte nu le știa, fără a i se știrbi prin aceasta libertatea de gândire, tot așa nici atunci când intervine Dumnezeu, din extern, nu i se întâmplă omului rațional nicio știrbire, ci, din contră, i se măresc orizonturile de cunoaștere și cele de acțiune.³

Spiritul omului este creat de Dumnezeu, cu o facultate prețioasă: *cea receptivă*. În virtutea ei, omul poate primi adevărurile revelate. Facultatea de recepționare simplă nu trebuie însă confundată cu o anulare a libertății omenești. Omul rămâne, și după însușirea adevărurilor divine, liber a hotărî asupra cugetelor și faptelor sale, care singure îl vor duce la mântuire, sau

1 Gaina, *Th. d. Off.*, p. 13.

2 *Ibid.*, p. 14.

3 Cf. Weber, *Christl. Apologetik*, p. 139 sqq.

la pierzare.¹ Nici în cazul *inspirației* nu sunt desființate facultățile psihologice ale omului, iar adevărurile divine sunt date gata formulate și definite. Aceste facultăți psihologice rămân intacte, ele sunt numai ridicate și perfecționate într'atât, încât primesc o receptivitate nouă și superioară celei comune omenești. Adevărul revelat este apoi împărțit omului și însușit de el după aceleași procedee și legi psihologice, ca și în toate cazurile normale de îmbogățire a tezaurului noetic.²

„Prin înrăurirea lui Dumnezeu, în actul inspirației, nu se depreciază complet activitatea spiritului omenesc, încât acesta să decadă într'o stare de inconștiență. Omul inspirat rămâne un instrument spiritual și viu, de care se folosește Dumnezeu, spre a împărți oamenilor adevărurile Sale. El nu-i o mașină, care și-ar îndeplini funcțiunile sale fără de conștiință. Spiritul omenesc nu stă în fața adevărului divin, care i se adresează, ca o tabula rasa, ci este plin cu un conținut anumit, care se manifestă în modul de pricepere și formulare a adevărurilor primite.”³

Acest conținut rămâne distinct însă, de conținutul revelat. Unul servește drept haină, altul este de origine divină. La unul se poate ajunge numai în stare de inspirație, la celălalt însă se poate ajunge în stare psihologică normală și după legi normale.

c) *Din partea adevărurilor revelate.* Adevărurile revelate consună cu atotînțelepciunea divină, ele pot fi apoi recepționate și de om, prin facultatea sa sufletească: inteligența. Adevărurile revelate nu ar intra în opoziție, deci, nici cu Dumnezeu, autorul lor, și nici cu omul, primitorul lor. Cât privește scopul urmărit de Dumnezeu prin revelarea acestor adevăruri, el va fi atins cu

1 Libertatea de recepționare a revelației nu este atinsă prin nimic. Omul este liber, din punct de vedere rațional, să primească sau să refuze adevărurile revelate.

Din acest punct de vedere următoarea afirmație a apologetului M. Bejenariu, *Revelația. Studiu apologetic*, în Biserica ortodoxă română, .Seria III, An. XLVIII, Nr. 9 (594), Septembrie 1939, p. 837 este exagerată: „Revelația nu pune probleme ce trebuie să fie lămurite de rațiune. Din contra, revelația supranaturală aduce soluții de-a gata, pe care rațiunea omenească e silită să le primească”.

2 Cf. Schanz, *Apol. des Christ.*, II T., 1897, p. 561 sq.

3 Gaina, *Th. d. Off.*, p. 19.

deplină satisfacție, deci și din acest punct de vedere adevărurile revelate consună.

Aspirațiile sufletului omenesc sunt aspirații îndreptate, originar, înspre „lumea divină” și adevărul absolut.¹ Marea problemă a spiritului omenesc constă în cunoașterea adevărului, nu în producerea lui.² Adevărurile revelate deasupra minții obișnuite a omului, nu fac, astfel, decât să colaboreze ideal cu facultățile spirituale ale omului. Mai mult: valoarea spirituală a acestor adevăruri este universală, ele nu intră în conflict cu nicio individualitate umană.³

Obiecțiuni contra posibilității revelației. Contra posibilității revelației se ridică anumite obiecțiuni din parte naturaliştilor și deiștilor, care au pretenția de-a demonstra revelațiunea divină ca imposibilă.

1. Așa, se obiectează, că revelația ar fi o *trecere activă* a lui Dumnezeu dintr-o *stare anterioară pasivă*. Ori, aceasta nu cadrează cu imutabilitatea divină.

Răspundem: Dumnezeu este activitate pură, nicicând El nu este pasiv; apoi El nu este compus din ceva material, pentru a suferi modificări, atunci când trece dela o stare la alta. Această concepție este valabilă numai pentru Dumnezeuul panteismului, care este compus și din lumea materială.

2. Se obiectează, că omul posedă rațiunea, prin care el are să cunoască adevărul (*autognosia*) și să-și prescrie normele pentru conduita sa morală (*autonomia*); prin revelațiunea divină se alterează însă activitatea spiritului omenesc în ambele direcțiuni.⁴

Răspundem, că misiunea rațiunii este de a căuta adevărul și de a-l afla, nu de a-l crea. Rațiunea nu este „singurul izvor noetic al adevărului”, întrucât atunci această normă ar trebui să

1 Cf. N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*, Paris, 1933, p. 121.

2 Bejenariu, *Revelația*, în B. O. R. Seria III, An. XLIX, Nr. 1 (598), Ian. 1931, p. 13.

3 Vezi alte premise raționale cu privire la problema revelației, care sunt datorite teologiei dialectice, la: W. Wiesner, *Das Offenbarungsproblem in der dialectischen Theologie*, München (Kaiser), 1930, pp. 8 sqq.; 38 sq.; 84 sqq.; 140 sq. și 165 sqq.

4 Gaina, *Th. d. Off.*, p. 27.

fie obiectivă pentru toată lumea și nu subiectivă. Nici nu ar trebui să existe atâtea sisteme noetice. Adevărurile revelate nu fac decât să colaboreze alături de rațiunea omului, pentru buna sa conduită în viață. Revelațiunea divină propune doar „motive divine pentru activitatea voinței omenești”.¹ Libertatea omului rămâne autonomă pe deplin și singura chemată a se autodisciplina, conform cu adevărurile revelate. Aceste adevăruri nu se impun cu o eteronomie specială și absolută a lor.

3. Se obiectează, că ființa spiritului omenesc este compusă din activitate, ori revelația ar reduce cu totul această activitate. Această obiecțiune s'ar baza pe o exagerare a cuvintelor unui scriitor bisericesc: *Tertulian*, care ar fi recunoscut această pasi-vitate absolută a spiritului omenesc, în fața adevărurilor revelate, atunci când a zis: „*Quo absurdius, eo verius*”, sau: „*Credo quia absurdum*”.

„Aceste expresii paradoxale sunt simple exagerări retorice, care nu conțin nimic alta, decât ideea, că rațiunea omenească nu poate fi măsură pentru adevărurile revelate, care se primesc numai pe baza autorității divine”.²

Activitatea rațională a omului nu este desființată de adevărurile revelate, ci din contră se înviorează și se ridică la culmi neatinse de adevărurile omenești. Spiritul omenesc a fost totdeauna însoțitorul fidel și activ al adevărurilor revelate. El s'a manifestat, în decursul istoriei revelației, ca factor de importanță la însușirea adevărurilor revelate, de care factor iconomia divină a ținut cont întotdeauna. O dovadă mai strălucită nu ne-o poate oferi nimeni, ca însuși acest proces milenar de dezvoltare istorică a revelației. Dacă ar fi fost exclusă activitatea spiritului uman, revelațiunea ar fi trebuit să se efectueze într'un timp mult mai scurt.³

4. O altă obiecțiune, în sfârșit, impută revelațiunii divine, că ar întrerupe *nexul causal* dintre fenomenele noetice, cât și *ordinea naturală a cugetării*, întrucât adevărurile revelate sunt complet noi și revoluționare pentru cugetarea omului.

1 Gaina, *Th. d. Off.*, p. 31. Cf. Brunsmann, *Apologetik*, I Bd., p. 161.

2 Gaina, *Th. d. Off.*, p. 34.

3 Cf. K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, I Bd.: *Die Lehre vom Worte Gottes*, München, 1927, p. 235 sq.

Dar, cunoștințele omenești nu stau toate într'un nex causal, fiindcă atunci omul ar fi *unilateral* și redus la cunoștințele sale proprii, care au ordine naturală și nex causal. Deci, ar fi excluse nu numai adevărurile revelate, ci și orice adevăruri externe; ar fi periclitat nu numai progresul religios al omenirii, ci și progresul, în genere, al culturii și civilizației acestei omeniri. Apoi, istoricul are a cerceta nu numai nexul causal uman, ci și un alt nex mai înalt, cel divin, care domnește peste istoria lumii. Numai cel ce concepe și istoria, dintr'un punct de vedere *strict unilateral uman*, poate renunța la cauzalitatea supremă divină. Ori, rațiunea omului și, în genere, omul, nu este singura realitate, care poate servi drept măsură cosmică. Maxima lui *Protagoras*, folosită cu atâta predilecție de naturaliști și raționaliști și atunci când combat revelațiunea, anume: „*ἄνθρωπος μέτρον πάντων*“ își are corectivul definitiv în maxima lui *Plato*: „*θεὸς μέτρον πάντων*“.¹

Posibilitatea revelării misteriiilor. Adevărata piatră de scandelă pentru naturaliști și raționaliști sunt însă *misteriile*.

Misteriile sunt adevăruri religioase revelate, care nu pot fi pătrunse de mintea noastră omenească. Omul nu poate ajunge, prin propriile sale puteri, la cunoașterea lor și nici după ce au fost revelate, nu le poate pătrunde. *Misteriile rămân misterii*. Ele pot fi însușite de om printr'un al mijloc de cunoaștere: *credința*.² Aceasta însă nu o admit contrarii revelațiunii divine. Ei nu pot concepe adevăruri cu *existență suprarățională*, nici nu pot concepe însușirea lor rațională, ci, din contră, cred că rațiunea are menirea de-a cunoaște numai prin sine și totul ce ea nu poate cunoaște: sau nici nu există, sau chiar este refuzat.³

Pentru ei, invocarea misterului e refugiul inevitabil, pentru a scăpa dogma de obiecții logice.⁴

¹ Cf. Specht, *o. c.*, p. 62.

² Cf. Schill, *Prinzipienlehre*, p. 188 sq.; Straubinger, *Fundamentalthologie*, p. 43; Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 154 sqq.; Gr. Cristescu, *Percepția misterului. Studiu de psihologie religioasă și misionară*, Sibiu, 1926, p. 26 sq.

³ Cf. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, III Aufl., von A. Radermacher, Freiburg, 1912, p. 16 sqq.

⁴ M. Florian, *Antinomiile credinței*, în *Revista de filosofie*, vol. XXI, Nr. 3, Iulie-Septembrie 1933, p. 228.

Ori, noi știm, că chiar științele naturale și cele exacte profane cuprind o sumă mare de misterii, ce neconținut se mărește. Mintea omului nu le poate cunoaște, oricât s'ar chinui și oricâte procedee geniale de „*cunoaștere luciferică*“¹ ar aplica, iar dacă ajunge la cunoașterea lor apar altele. Prin existența acestor misterii naturale, rațiunea însă nu este desființată. Nu este desființată nici atunci când savantul descopere adevărul și i-l dă de-a-gata. O mare parte din aceste adevăruri rămân *incomprehensibile* pentru lume și după ce au fost descoperite de oamenii de știință, dar *nu înțelegibile*. Așa e și cu misteriiile, ele sunt incomprehensibile, dar nu înțelegibile, cu mica deosebire că aici rolul savantului îl are Dumnezeu, iar incomprehensibilitatea este universală, nu parțială. O dovadă mai bună decât *teoria relativității lui Einstein* nu aş putea aduce, pentru ilustrarea celor de mai sus. Această teorie, deși de mari proporții și importanțe, nu poate fi cunoscută decât de cercuri mici, cu ample și erudite cunoștințe de matematică și fizică integrală.²

Deci, simplul și omenescul fapt al necuprinderii și neînțelegerii unor adevăruri nu desființează însăși existența acelor adevăruri. Incomprehensibilitatea lor nu împiedică însușirea lor rațională umană. Omul nu poate năzui să devie absolut, în domeniul noetic, fiindcă atunci raportul lui cu Dumnezeu ar deveni delat egal la egal, deci superfluu. Ori, Dumnezeu rămâne, El însuși, misterul cel mai mare noetic și ontologic, „*misterul suprem*“,³ pentru posibilitățile de cunoaștere ale omului.⁴ Rațiunea umană funcționează și la înțelegerea misteriiilor, însă numai din punct de vedere extern, adică numai la cercetarea realității lor revelaționale: posibilitatea lor de revelare, necesitatea lor și cunosțibilitatea lor. Internul acestor adevăruri rămâne

¹ Vezi: L. Blaga, *Cunoașterea luciferică*. Studiu filosofic, Sibiu, Dacia Traiană, 1933, pp. 95 sqq.; 118 sqq.

² Vezi această teorie expusă de: Louis Pouquet, art. *Relativité*, în *Dict. apol. de la f. cath.* t. IV, col. 822—857; apoi de: D. Negru, *Teoria lui Einstein și aplicațiunile ei în biologie*, Cluj, 1927 și de: I. N. Lungulescu, *O nouă concepție despre lume. Teoriile lui Einstein pe înțelesul tuturor*, R.-Vâlcea, 1920.

³ Cf. Cristescu, *o. c.*, p. 12.

⁴ Consultă: T. Graderath, *Die Existenz von Myterien und die Möglichkeit ihrer Offenbarung*, ZkTh, 10, 1886, pp. 497—511; 595—602.

însă necunoscut. În sfera supralogică a acestui „intern revelat misterios” omul nu mai poate lucra cu rațiunea.

„Credința religioasă este aceea care continuă, prin extrapolare și prin puncte reprezentând observări și ajungeri mai înaintate, curba cunoașterii, pe care a construit-o știința naturală”.¹

Preasfânta Treime va putea fi demonstrată din punct de vedere revelațional extern, internul treimic rămâne incompreensibil. Tot așa păcatul original: deși este un mare mister, totuși el poate fi angrenat de rațiunea speculativă cu celelalte adevăruri raționale și lărgeste sfera cunoștințelor umane până la marginile incompreensibilului, explicând toate problemele omenestii în legătură cu păcatul și mântuirea.

Din această neputință originară a rațiunii de-a experia divinul, prin propriile sale mijloace, au izvorât toate acele sisteme filosofice, care, începând cu obiecțiunile kantismului cu *Ding an sich*-ul său, trec, cu mare răsunet, prin întreaga filosofie, până chiar în cea modernă.

Unele dintre aceste sisteme filosofice individuale prezintă, în munca lor titanică de armonizare a pozițiilor rațiunii cu cele ale credinței, unele din cele mai jalnice aspecte din câte le poate produce umanitatea. Pentru raționaliștii acestor sisteme filosofice, religia și credința sunt pline de antinomii și paradoxii, care ruinează temeliile creștinismului. Am asista, astfel, la o adevărată tragedie a religiei.²

Din eforturile de-a armoniza aceste poziții pe cale rațională și de-a înlătura tragedia, ceea ce suferă și este în defavor și compromis este religia creștină, cu elementele sale antinomice revelaționale.

Aceste elemente-dogme devin pentru rațiunea acestor filosofi, fie *simple ficțiuni*, ca pentru un G. Simmel († 1918) și H. Vaihinger († 1933), — cel din urmă chiar organizează sistemul sub denumirea de „ficonalism” —, fie *simple iluzii*, ca pentru un L. Feuerbach, sau D. Fr. Strauss, iar mai apropiat de noi celebrul Sigmund Freud (*Zukunft einer Illusion*).

1 F. R. Tennant, *Philosophy of the Sciences*, Cambridge, University Press, 1932, p. 184.

2 Cf. Florian, *Antinomiile credinței*, p. 243, 276.

Tot din aceste motive un Frederic Schleiermacher, apoi un Paul Natorp vor naufraga în sentimentalism, un Jean-Marie Guyau în irațional, un H. Spencer în incognoscibil, Max Scheler în fenomenologie, un S. Kierkegaard, Karl Barth, F. Gogarten în credință și numai în credință, fără niciun alt fenomen sufletec, un W. James în experiența religioasă, iar un Bontain și De Bonnard în tradiție.

Toate aceste sisteme noetice, fie că exagerează folosul rațiunii în dauna supranaturalului, iar aceasta la majoritatea lor, fie că exclud complet rațiunea în avantajul credinței. Din ambele procedee rezultă cele mai greșite atitudini față de ceea ce este esențial unei religii, față de *supranaturalul* ei.

Acest supranatural, când nu este soluționat de rațiune și credință într-o armonie perfectă și deplină creștină, compromise nu numai soteriologia individuală și universală, dar compromise și unica religie cu virtualități absolute supranaturale de viață și de lucru cosmic: *religia creștină*.

Rațiunea poate funcționa și se poate mântui numai în cadrele sănătoase umane și supranaturale divine ale creștinismului. Pentru aceasta însă, ea trebuie să renunțe la toate tendințele sale luciferice, care-i fac din mântuire o problemă nerezolvabilă, iar din cunoaștere o cale plină de paradoxii și antinomii.

Ceea ce cerem însă, să nu se creadă că e puțin! Cerem să se renunțe la tot ansamblul raționalist, care a purtat mintea omului din limanul pașnic al credinței pe toate baricadele iraționale ale necredinței moderne, cerem ca sumeșirea minții să înceteze în sfârșit, după ce s'a dovedit implacabil neputincioasă în fața problemelor existențiale și celor ale cunoașterii omenestii.

Să se păstreze, în schimb, atitudinea rațională, ce odihnește în căutările sale pe temeiurile spiritualiste cu substrat revelațional, aceste temeiuri fiind singurele care conduc rațiunea pe un drum drept, fără piedică și pagubă, spre supranatural și transcendental.

E ceea ce dorește mai fierbinte să se întâmple și Teologia fundamentală!

În acest sens nu putem servi o mostră mai exemplară de ajungere creștină corectă la trandentalul divin și la admiterea lui rațională, decât pe cea ce ne-o oferă I. Petrovici: „În impo-

sibilitate de a se rezolvi enigma existenței prin desființarea ei, care nu poate fi niciodată efectuată, oricât am pulveriza-o ori subtiliza-o, nu rămâne la îndemână decât vechea soluție dată instinctiv de înțelepciunea generațiilor: imaginarea unui fundament supraréal, din care ar izvorî universul cu sorii și creaturile sale, o bază transcendentă care n'ar mai avea un caracter contingent în stare să perpetueze mai departe enigma, ci ar conține în ea însăși rațiunea ei de a fi. Acest fundament supra-sensibil este ceea ce oamenii au denumit popular Dumnezeu, și trebuie să mărturisesc că, până astăzi, toate eforturile filosofilor n'au reușit să găsească o explicație mai bună pentru tulburătoare problemă a existenței".¹

Posibilitatea revelării mijlocite. Contra revelării mijlocite s'au ridicat de curând obiecțiuni, care, ținând seamă că omeneirea, aproape în întregimea sa, a ajuns la cunoașterea adevărilor revelate prin mijloace intermediare, au imputat o falsificare umană a revelației, sau chiar o deplină umanizare a sa. Dumnezeu, însă, în înțelepciunea Sa, a ales totdeauna cauze secundare, pentru a comunica voia Sa, aceasta întrucât relațiile sociale între oameni nu ar fi întrerupte, ci ar fi, din contră, din ce în ce mai tari și mai pline de dragoste. Dumnezeu apoi, nu a ales, ca organe ale Sale, decât oameni integri din punct de vedere moral, așa că adevărurile revelate au ajuns, în deplina lor curățenie, la cunoștința omeneirii.²

Prin revelarea mijlocită, Dumnezeu nu numai că i-a unit pe oameni cu El, dar i-a legat, cu legături ideale, și întreolaltă, ceea ce numai prin revelarea imediată nu s'ar fi reușit.

Concluzie. Din oricare punct de vedere am considerat revelațiunea divină: *substanțial, existențial, modal, etc.*, am putut constata că nu-i stă în cale nicio piedică serioasă: *ea este posibilă și reală. Dumnezeu o poate da, omul o poate primi, adevărurile revelate pot exista. Modul mediat de comunicare al acestor*

¹ *Problema existenței*, în Revista Fundațiilor Regale, An. LX, Nr. 3, 1 Martie 1942, p. 489.

² Cf. Brunsmann, *Apologetik*, I Bd., p. 164.

adevăruri este cel care convine mai mult naturii sociale a omului și ordinei alese chiar de Dumnezeu în operele Sale.¹ Pentru a realiza planurile Sale, Dumnezeu S'a servit întotdeauna, în cursul dezvoltării revelațiunii, de *cauze secundare*, iar omul, stând în contact cu Dumnezeu, *prin intermediul semenilor săi aleși*, și-a întărit mai mult legăturile de intercomuniune umană, bazate pe dragoste și ascultare.

¹ Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 147; Brunsmann, *Apologetik*, I Bd., p. 163 sq.; E. Rolland, art. *La révélation*, în *Apologetique*, p. 197 sq.

CAPITOLUL III

Necesitatea revelațiunii divine

Din argumentarea posibilității revelațiunii divine reiese clar și necesitatea ei. Revelațiunea divină este necesară atât din punct de vedere *fizic*, cât și din punct de vedere *moral*. Din punct de vedere fizic, nu există nimic altceva, ce ar putea înlocui revelațiunea divină, iar din punct de vedere moral: revelațiunea divină este necesară, întrucât omul, prin propriile sale puteri, nu ar fi putut ajunge nicidecum în posesia adevărilor religioase divine.¹

Contrarii revelațiunii divine însă, neagă cu desăvârșire necesitatea revelațiunii divine și înalță în locul ei *rațiunea*. Rațiunea devine *autonomă* și singura măsură în cunoașterea adevărului. Revelațiunea divină, față de exclusivitatea rațională noetică, nu mai este necesară, ca mijloc supranatural de cunoaștere. Alții, în schimb, măresc peste măsură rolul revelațiunii divine. Rațiunea dispăre în fața ei, ca o cantitate neglijabilă, ea este incapabilă de a servi ca mijloc de cunoaștere. Toată cunoașterea omenească s'ar reduce, astfel, la revelarea divină a adevărului.

Contra acestor păreri greșite, referitoare la necesitatea revelațiunii, vom avea de demonstrat: 1. *Necesitatea soteriologică a revelației* și 2. *Necesitatea doctrinală a revelației*, pentru ca apoi să trecem la: 3. *Argumentarea istorică negativă a necesității revelațiunii* și 4. *Argumentarea filosofică pozitivă a necesității revelațiunii*.

1. *Necesitatea soteriologică*. Revelațiunea divină este necesară pentru întemeierea și întreținerea unui raport continuu între Dumnezeu și om. Fără această comuniune intimă, între Dumnezeu și om, în care Dumnezeu comunică voia Sa și descoperă ființa Sa, iar omul ascultă, urmează și adorează această

¹ Cf. Specht, o. c., p. 68 sq. Consultă și: T. Granderath, *Die Notwendigkeit der Offenbarung*, ZkTh., 1882, pp. 283—318; E. Rolland, art. *Révélation* p. 201 sqq.

ființă, omul nu este capabil a se mântui. Deoarece, mântuirea creștină prevede cunoașterea lui Dumnezeu, ascultarea și iubirea Lui, ceea ce fără contact revelațional nu se poate realiza.

Revelațiunea divină nu va fi redusă însă, numai la simplul rol de-a ne mântui de păcat. Nici nu va fi condiționată numai prin păcat, adică ea s'ar înfăptui abia după căderea omului în păcat, din cauza pervertirii facultăților sale sufletești. Ea este condiționată de menținerea unor legături continue și active între Dumnezeu și om. Aceste legături sunt cu atât mai necesare după căderea omului în păcat. De aceea, fără revelațiunea divină, nu este posibilă nicio mântuire.

2. *Necesitatea doctrinală*. Revelațiunea divină a fost necesară pentru menținerea unității doctrinale și pentru definitivarea ultimă și deplină a tezaurul doctrinal. Revelațiunea divină a înfăptuit, astfel, *educarea progresivă* a omenirii în decursul Testamentului Vechiu, ea a fost pentru totdeauna *definitivă* și *împlinită* prin Domnul nostru Iisus Hristos, în Testamentul Nou.

Fără *autoritatea divină* a adevărilor revelate, unitatea doctrinală de credință și mântuire ar fi fost periclitată. Revelațiunea divină este, astfel, singurul și cel mai ideal mijloc de cunoaștere religioasă, cât și cel mai de preț sigiliu pentru autoritatea acestei cunoașteri.¹

3. *Argumentarea istorică*. Istoria prezintă cel mai detestabil spectacol, referitor la starea religioasă și morală a popoarelor cărora le-a lipsit revelațiunea divină. Revelațiunea primordială s'a depreciat, așa că, aceste popoare au pierdut treptat noțiunea clară și corectă a raporturilor, care ar trebui să existe între Dumnezeu și om. Omul și-a creat pe încetul Dumnezeii mai mulți și mai toleranți, după ideile sale proprii. Acești Dumnezeii favorizau defectele omenești, promovau poftele sensuale; ei înșiși nefiind decât niște oameni simpli, pe care imaginația populară i-a zeificat.²

Depravarea religioasă se observă și mai mult în *misterii*. Acestea erau rituri sacre, care, practicate cu formule și sim-

¹ Cf. F. J. Mach, *Die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes*, Mainz, 1883, p. 26.

² *Ibidem*, p. 48.

boale, sub sigiliul secretului și tăcerii, permiteau intrarea în adunările celor inițiați. Cei intrați primeau promisiunea unor bunuri religioase, ca: eliberarea de sub păcat și speranța unei alte vieți. Misteriile erau răspândite în Siria (Atargatis-Astartea, Adonis-Hadad), în Egipt (Isis-Serapis), în Frigia (Cybella-Attis) și în Tracia (Dionysos-Zagreus-Bachus).

Cele mai celebre însă, deși erau locale, erau cele ce se celebrău la Eleusis. Cultul lui Mithra, prin secolul al III-lea invadează imperiul și mai ales armata romană, însă el este deja moderat, prin sincretismul său. Prin adoptarea și asimilarea diferitelor forme religioase de origine și de caracter variat, mithracismul ajunge la un concept vag și confuz despre Dumnezeu, amalgam din panteism, politeism și monoteism.¹

Mitologiile popoarelor, celor mai înaintate în cultura păgână: Romanii și Grecii, sunt, astfel, pline de apoteozările defectelor și viciilor umane.

Conform acestor idei, profesate referitor la raportul dintre om și zeitate, erau și corolarele lor indispensabile: *cultul și morală*. Cultul devenise o parodie caricaturală, de care râdeau înșiși augurii și haruspicii romani; cât privește sărbătorile, pline de desordine și licențe, ele au una dintre cele mai triste faime. Nu există nimeni dintre creștini, care să nu-și aducă aminte cu oroare de *bahanalele*, *saturnalele* și *lupercalele*, ce le dădeau păgânii în onoarea zeilor și spre satisfacerea poftelor lor.²

Această situație tristă, în care ajunsese omenirea, lipsită de luminile revelației divine, ne demonstrează în deajuns marile avantaje, de care se bucură, în tot acest timp, poporul iudeu, care era singurul popor monoteist, cât și singurul posesor al unei revelații divine.³ Contrastele sunt edificatoare în deducții: pe de o parte popoarele păgâne „din umbra morții”, care nu pot ieși din ea, pe de altă parte poporul iudeu, ce se îndreaptă, în plină lumină, spre zorii împărăției mesianice a Testamentului Nou. Argumentarea istorică a necesității revelației divine,

1 Cf. N. Jung, art. *Révélation*, în *Dict. de cath.*, t. XIII, col. 2609.

2 Cf. Mach, *Die Notwendigkeit der Off. Gottes*, p. 48.

3 Cf. *Ibidem*, p. 101.

pentru totalitatea popoarelor, este, astfel, nesdruncinată în valoarea sa soteriologică și importanța sa universală.

4. *Argumentarea filosofică*. Decadența aceasta, pe care ne-o prezintă istoria religioasă a popoarelor, ridică însă o altă problemă: Nu putea omul, prin propriile sale puteri raționale, să ajungă la adevăruri sigure religioase?

Consultarea tuturor sistemelor noetice, pe care le-a produs și le-a cultivat rațiunea omenească, ne răspunde și la această problemă: *negativ*. Toate sistemele de cugetare, pe care le cunoaște omenirea tuturor timpurilor, nu au putut da o rezolvare definitivă problemei religioase. Unele din aceste sisteme noetice au reușit, într-adevăr, să se înalțe la culmi geniale de gândire, nu au putut însă, să aducă soluții autoritare.

„Băjbând între materialism, spiritualism și eclecticism, conchide într'un magistral studiu Ioan Coman, filosofia elenă nu reușise decât rareori și sporadic să presimtă, sau să formuleze vag ideea unui singur Dumnezeu. Nous-ul lui Anaxagoras, Logos-ul lui Heraclit, Demiurg-ul lui Platon și primul Motor al lui Aristotel nu sunt decât întrezăriri și preambururi. Chiar când ideea monoteistă reușeste să se desprindă ceva mai precis la unii gânditori stoici, sau neoplatonici, ea este așa de inconsistentă și de oscilatorie, încât nu poate forma un temei pentru un sistem filosofic, cu atât mai puțin pentru o credință. Lucrul se explică în oarecare măsură prin rolul dominant al mitologiei, care nu se mulțumea să circule în majoritatea genurilor literare, ci se infiltrasă cu abilitate și-și câștigase loc onorabil și în filosofie. Puzderia de zei elenici nu putea înlocui înfiriparea unui monoteism, chiar mediocru, întâiu pentru că acești zei erau constituiți de Homer și Hesiod într'un panteon puternic și sistematic, și prezența lor se făcea simțită în absolut toate manifestările spirituale ale neamului grec, în al doilea rând pentru că chiar în sistemele de filosofie cele mai spiritualiste, cosmogoniile sau antropogoniile erau organic legate de un număr mai mic sau mai mare de zei. Dar motivul de căpetenie al incapacității filosofiei elene pentru monoteism stă în caracterul eminentemente laic al poporului grec. Este singurul popor civilizat al lumii vechi, care n'a avut teologie și preoți. Plecând dela datele imediate

ale simțurilor, dela materie, filosofii eleni au căutat pe căi sinuoase și penibile originea lumii. Niciunul dintre ei nu s'a putut ridica până la culmea definiției biblice că Dumnezeu este „Cel ce este”.¹

Problema religioasă a rămas o problemă soluționată în cele mai felurite feluri, unele radical contrare altora, fără continuitate progresivă, fără omogenitate, ci, din contră, prezentând spectacolul celei mai dușmănoase discordii și critici distructive. Rațiunea, astfel, nu poate, prin propriile sale puteri, decât să ne prezinte spectacolul jalnic al neputințelor sale. Sistemele filosofice, sunt, mai toate, perimate, iar cele ce se mai mențin, nu se mențin decât ca titlu de curiozitate, nicidecum nu din cauza autorității personale a filosofului, sau valorii intrinsece a sistemului.²

„Realitatea esențială, aceea care zace în adânc, adevărul către care năzuim cu toată ființa noastră, conchide într'o altă ordine de idei și Ștefan Cârstoiu, este inaccesibil minții noastre — rațiunii. Ea este *mister*. Și ca orice mister, el nu se comunică omului decât pe două căi: una, *metafizică* și nedesăvârșită; alta, *revelația*, care este divină”.³

Fără revelațiune, rațiunea ar fi prezentat acest spectacol la infinit, deoarece ea singură nu poate ajunge nicicând la cunoașterea deplină și sigură a adevărului divin.

Insuși faptul că adevărurile revelate par a contazice rațiunea, e o dovadă că aceste adevăruri nu provin dela ea.⁴

Și din punct de vedere, deci, *filosofic-psihologic*, revelațiunea divină este necesară. Necesitatea aceasta de ordin *moral* este evidențiată de toate manifestările gnoseologice, pe care le-a făcut omenirea, dornică de a afla adevărul, în afara revelațiunii divine.

Oricum, deci, s'ar pune ipoteza: în cazul unei *religii natu-*

1 *Frumusețea gândirii patristice*, în *Gândirea*, An. XXI, Nr. 2, Februarie 1942, p. 60.

2 Cf. Mach, *Notw. der Off. Gottes*, p. VIII; Hake, *Kath. Apologetik*, p. 71.

3 *Theologia militans*, în *Bis. ort. rom.*, An. LIX, Nr. 7—8, București, 1941, p. 409.

4 Bejenariu, *Revelația*, în *B. O. R.*, Seria III, An. XLIX, Nr. 2—3 (599—600), Februarie-Martie 1931, p. 172.

răle, sau în cazul unei *religii supranaturale*, de revelațiunea divină a fost imperioasă nevoie. În cazul unei religii naturale, omul s'ar fi sbătut fără folos în căutarea adevărului; în cazul unei religii supranaturale, revelația divină este necesară pentru întemeierea și menținerea raporturilor dintre Dumnezeu și om.¹

Concluzie. Revelațiunea este necesară fizic și moral. Fără ea, ar fi imposibilă existența doctrinală a creștinismului, cât și întreaga soteriologie creștină. Istoria ne demonstrează negativ, iar rațiunea pozitiv, că, fără revelațiunea divină, omenirea ar fi fost silită să se coboare pe cele mai de jos trepte ale animalității.² Viața omenirii, în acest caz, ar fi fost un chin fără sens, sau o luptă zadarnică cu neputințele inerente ale rațiunii omenești.

În creștinism, ideea de revelație este esențială și vitală: toate realitățile creștine își au baza ontologică pe realitatea primordială a revelației.

1 Cf. Straubinger, *Fundamentaltheologie*, p. 48.

2 Cf. Hettinger, *Fund. Theol.*, pp. 163 sqq.; 177 sqq.

CAPITOLUL IV

Cunoscibilitatea revelațiunii divine

După ce am demonstrat posibilitatea și necesitatea revelațiunii divine, ne vom ocupa acum cu cunoașterea reală a acestei revelațiuni, sau cu cunoscibilitatea revelațiunii divine. Dacă revelațiunea divină ar fi fost argumentată numai ca un act posibil și necesar din partea lui Dumnezeu, dar care încă nu s'a realizat în omenire, argumentarea de până acum ar fi fost satisfăcătoare pentru *existența potențială* a revelațiunii. Revelațiunea divină este însă *o realitate soteriologică și doctrinală cosmică*; ea a intrat în patrimoniul omenirii, deci iată că, alături celorlalte probleme ridicate de ea, se ridică și problema cunoașterii sale reale, cât și a identificării și deosebirii sale obiective, de conținutul celorlalte cunoștințe umane.

Naturaliștii și raționaliștii, și în această privință, nu întârzie a afirma, că rațiunea umană este incapabilă de a putea cunoaște, identifica sau deosebi, adevărurile revelate de corpul unitar al celorlalte cunoștințe omenestii. Gândirea creștină însă, posedă „*semne anumite*”,¹ „*note caracteristice*”² (*Merkmale*,³ *Kennzeichen*, *Glaubwürdigkeitsmotiv*),⁴ cu ajutorul cărora poate identifica, deosebi și cunoaște revelațiunea divină.

Aceste semne sau note caracteristice, care permit a deosebi revelațiunea adevărată de cele false, se numesc *criterii* (κριτήριον — dela κρίνειν — care servește a judeca).⁵

Această prerogativă a rațiunii de a stabili criterii științifice, după care poate deosebi revelațiunea adevărată de cele false, nu este egală însă, cu o prerogativă asupra revelațiunii însăși.

1 Cf. Comoroșan, o. c., p. gen. p. 72.

2 Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 127.

3 Cf. Straubinger, *Fundamentaltheologie*, p. 49.

4 In lat.: *nota revelationis, motiva credibilitatis* (*Glaubwürdigkeitsgründe*), la: Brunsmann, *Apologetik*, I Bd., p. 171; Specht, *Apologetik*, p. 75; Schill, *Theol. Prinzipienlehre*, p. 104.

5 Cf. Boulenger, o. c., p. 153; Straubinger, o. c., p. 49; Brunsmann, o. c., I Bd., p. 172; Specht, o. c., p. 75; Schmid, *Apologetik*, Freiburg, 1900, p. 168 sq.

Rațiunea nu poate deveni judecătoria revelațiunii divine, iar revelațiunea divină nu poate fi coborâtă, prin acționarea criteriilor raționale, în sfera cunoștințelor umane, sau chiar mai prejos de ele, și desființată. „Prin criterii are să se argumenteze, adică, numai demnitatea de credință și veracitatea acelor persoane, care pretind că lucră în urma unui mandat divin, nu adevărul supranatural însuși. Conținutul revelațiunii divine supranaturale se primește pe baza autorității divine, nu pentru că a susținut proba înaintea rațiunii omenestii. La faptul revelațiunii, nu la conținutul ei, se raportează criteriile. Nu poate fi nicio îndoială, că lui Dumnezeu avem să-I credem, îndată ce ni S'a revelat”.¹

Ceea ce are de lucrat rațiunea nu este, astfel, cântărirea cuprinsului revelat, respingerea sau admiterea lui, după criterii raționale, ci cu totul altceva. Rațiunea va considera actul revelațional, dacă acest act este un act concret revelațional, dacă, în sfârșit, cuprinsul ce se pretinde revelat prin acest act este, sau nu este, revelațiune divină.² Așa după cum rațiunea nu poate atinge și supune revelațiunea sieși, tot așa nu poate atinge prin nimic și desființa credința. Credința rămâne, cu menirea sa deplină, și după această restabilire științifică a unui adevăr revelat, sau întărire a lui. Ea este numai întărită în puterea sa de cunoaștere supranațională.

Deoarece, rezultatele raționale, pentru cine le respinge aprioric și nu le ia în considerare, nu valorează nimic, oricât ar fi ele de științifice. Incontestabil însă, că folosul lor este mare pentru cei ce le iau în considerare. Acest lucru îl recunoaște și fericitul Augustin, când spune: „*Quis non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi cogitaverit esse credendum*”.³

Impărțirea criteriilor. Criteriile se împart în: 1. *Criterii interne (intrinsece)* și 2. *Criterii externe (extrinsece)*.

1 Gaina, *Th. d. Off.*, p. 128.

2 Cf. H. Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, II Bd., Würzb., 1857, pp. 298 sq.; 350 sq.

3 *De praedest. sanctorum*, c. 2, n. 5.

1. *Criteriile interne* sunt criteriile „inerente înșiși doctrinei revelate”,¹ ele sunt luate din „însuși conținutul revelațiunii”.² Aceste criterii se împart, la rândul lor, în: a) *criterii negative* și b) *criterii pozitive*.

a) *Criteriile negative* determină acele note sau momente, de care revelațiunea divină trebuie să fie liberă, sau să nu le poseadă. Criteriile negative au, deci, un caracter eliminativ. Revelațiunea divină, așa, nu va contrazice revelațiunii naturale. Adevărurile revelate nu vor fi, deci, adevăruri contradictorii cu rațiunea omenească (ele pot întrece rațiunea, dar nu pot să-i fie contrare). Criteriile negative se referă la fondul și la forma revelațiunii divine, care, ambele, trebuie să fie lipsite de acele lucruri, care sunt incompatibile cu sfințenia și înțelepciunea divină, cât și cu înțelepciunea și moralitatea relativă omenească. Cu privire la cuprins, astfel, revelațiunea divină nu va conține doctrine eterogene rațiunii omenești. Dumnezeu revelează adevărurile Sale fără a contrazice luminile rațiunii omenești, sau a sdruncina cunoștințele ei sigure, câștigate din greu. Așa: nu pot fi religii revelate cele ce învață existența personală a mai multor Dumnezei, nici cele ce neagă libertatea voii sau nemurirea sufletului. Aceste caractere negative vor elimina, deci, toate aceste religii, ca religii false.

Cu privire la *formă*, revelațiunea va fi propusă într-o formă luminoasă, clară și simplă, nu obscură, ambiguă sau prolixă; ea nu va uza de forță și opresiune și nici de mijloace necurate, etc. etc. Criteriile negative însă, nu au numai un caracter eliminativ. Ele pot, de exemplu, indica, că o revelațiune poate fi adevărată, fără a dovedi totuși că este. Așa, ca o religie să fie scutită de eroare, aceasta este deja o marcă, că ea poate fi de origine divină, însă nu o dovadă că ea chiar este în mod efectiv.³ Criteriile negative nu funcționează numai ca eliminatorii de defecte și vicii, ci și ca afirmatorii de calități. Ex.: *religia creștină este ferită, sau nu are nicio eroare, vină sau defect în ea.*

1 Cf. Boulenger, o. c., p. 153.

2 Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, pp. 127, 130; Coca, o. c., p. 99; Comoroșan, o. c., p. gen. p. 73.

3 Cf. Boulenger, o. c., p. 154.

Religia creștină poate, deci, fi demonstrată ca având origine divină, întrucât este ferită de aceste criterii negative; religia păgână, sau mohamedană, chineză, budistă: nu, fiindcă multe din aceste criterii negative le aparțin.

b) *Criteriile pozitive* sunt note care atestă, că revelațiunea care le posedă, este adevărată. Aceste criterii pozitive ar consta în *virtualitățile doctrinale* și *soteriologice*, pe care trebuie să le conțină și să le îndeplinească revelațiunea adevărată și care îi asigură revelațiunii divine o *sublimitate*, o *frumusețe* și o *armonie neegalată*.¹ Așa: revelațiunea divină trebuie să cuprindă o doctrină religioasă perfectă și deplină; această doctrină să poată realiza mântuirea omului, sau împăcarea sa cu Dumnezeu; această doctrină să poată pune bazele unei societăți unice, cu virtualități soteriologice universale: Biserica; etc. etc.

Considerând criteriile interne în totalitatea lor, ele ne pot dovedi cu cea mai mare probabilitate, dar nu cu siguranță absolută, că revelațiunea, care le îndeplinește, este adevărată, iar cea care nu le îndeplinește este falsă. Cu siguranță deplină nu se poate afirma ceva, referitor la revelațiunea divină, întrucât puterile de pătrundere ale rațiunii rămân contingente, mai ales atunci când se ocupă cu această problemă.

„Ceea ce oferă criteriile interne se rezumă, după *marele apologet român V. Găină*, așa: Cele negative indică că revelațiunea supranaturală, așa cum s'a împlinit în decursul istoriei, n'are să contrazică revelațiunii naturale, în crearea lumii și a spiritului omenesc; cele pozitive atestă că singularele faze de dezvoltare ale revelațiunii supranaturale au să se zidească corespunzător pe fundamentul pus. Unele și altele, luate la un loc, pot, deci, produce convingerea, că o învățătură propusă ca revelată poate proveni, cu cea mai mare probabilitate, de la Dumnezeu”.²

2. *Criteriile externe* sunt criteriile care rezultă din diferitele împrejurări, în mijlocul cărora se face revelațiunea, sau care însoțesc revelațiunea. Ele se împart în: a) *naturale*, atunci când se referă la caracterul organului revelațional și la modul de

1 Cf. Suci, o. c., vol. I, p. 200.

2 Gaina, *Th. d. Off.*, p. 133 sq.

efectuare a revelațiunii și b) *supranaturale*, atunci când se referă la anumite semne, sau fapte divine, sau aparițiuni externe, concrete, extraordinare, prin care Dumnezeu atestă vrednicia de crezământ a organului revelațional, sau a revelațiunii însăși. Ele sunt criteriile principale, din care se cunoaște divinitatea revelațiunii.¹

a) *Criteriile naturale*, referitoare la caracterul organului revelațional, se pot împarte în: a) *negative*, când ele precizează ceea ce organul revelațional nu trebuie să conțină în caracterul său, așa: să nu fie imoral, vicios, bolnav, etc. și b) *pozitive*, când ele precizează ceea ce trebuie să conțină caracterul organului revelațional, așa: să fie evlavios, sănătos la trup și la minte, zelos, integru, moral, etc. etc. Cât privește modul de efectuare a revelațiunii: revelațiunea nu va contrazice prin nimic persoana divină și nici persoana umană. Ea va fi efectuată, astfel, în termeni demni, serioși, care vor apela la înțelepciunea omului, iar nu în termeni violenți, plini de humor sau de ridicol, fără uzul unor mijloace nepermise, etc. etc.

b) *Criteriile externe supranaturale* sunt:

A. Minunea.

B. Profeția.

1 Cf. Hettinger, *Fundamentaltheologie*, p. 217; Suci, *Teol. fund.*, vol. I, p. 199. Despre aceste criterii externe supranaturale se pronunță magistral conciliul Vaticanum, sess. III, cap. 3: *De fide*: „Voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis externe iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam atque signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata”. Ap. H. Denzinger-B. Umberg, *o. c.*, n. 1790, p. 193 sq.

A. Minunea

§ 1. Definirea, noțiunea și natura minunii

Minunea sau *miracolul* (dela *miraculum* — *mirari* — *a se mira*),¹ în înțelesul său mai larg-popular, se referă la orice întâmplare neobicinuită, sau fenomen insolit, care are drept cauză un agent supraomnesc și care se produce în natură, sau în viața omului. În sensul acesta larg, poporul introduce toate întâmplările și fenomenele a căror cauzalitate îi scapă, fie ele minuni adevărate sau false. Banalizarea sensului adevărat al minunii merge până a se atribui această denumire unor scamatorii ingenioase, unor opere de prestidigitatie, unor manifestații spiritiste, unor fenomene naturale astronomice, ca: ivirea unei comete, producerea unei trombe marine, etc. etc. Toate aceste fenomene, impropriu denumite minuni, se petrec în sfera naturii și perceptibilului omenesc și pot fi explicate prin înlanțuirea legilor și cauzalităților naturale.²

Cu totul altele sunt condițiile, pe care trebuie să le îndeplinească minunea adevărată, luată în sens strict teologic.

Minunea, în înțelesul său *strict teologic*, este un fenomen, sau un eveniment extraordinar, produs de Dumnezeu în natura sensibilă, în scopul legitimării organului revelațional.

Din definiția aceasta reies și condițiile, pe care trebuie să le îndeplinească minunea adevărată. Minunea adevărată trebuie, deci, să fie:

1. *Un fenomen extraordinar*. Minunea nu se poate explica prin înlanțuirea legilor naturale. Ea nu este datorită unor cauzalități naturale, sau unor puteri imanente naturii. Minunea nu aparține „activității regulate a lui Dumnezeu în natură”,³ ci ea

1 E. A. de Poulpique, *Le miracle et ses suppléances*, II éd., Beauchesne, Paris, 1914, p. 148, deduce etimologia acestui cuvânt dela *admiratio* — *uimire*.

2 Cf. J. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, III éd., Turonibus 1895, p. 6 sq.

3 Cf. Gains, *Th. d. Off.*, p. 139. J. de Tonquedec, art. *Miracle*, în Dict. apol. de la f. cath., t. III, col. 517 sq.

aparține unei cauzalități supranaturale, legile sale de producere sunt legi transcendente, cu o înlănțuire necuprinsă de mintea omului, minunile se reduc, astfel, în ultimă instanță, la cauzalitatea divină, la Dumnezeu.¹ Numai Dumnezeu, care este creatorul și organizatorul naturii neînsuflețite și însuflețite, poate interveni, ca stăpân absolut, în mersul și existența lumii, cu fenomene extraordinare, în afara oricăror legi naturale, așa stabilite de Dumnezeu, la început.

Omul poate utiliza natura și efectele ei, sau puterile ei imanente, în serviciul său, el nu poate însă niciodată, ca, prin ajutorul acestor mijloace naturale, să depășească natura, să evadeze în supranatural, în miraculos.² Omul contingent rămâne în contingent. Nici îngerii și nici demonii, ființe pur spirituale și, deci, superioare omului, nu pot produce minuni, deoarece și aceste ființe sunt mărginite și angrenate în mărginirea implacabilă a naturii create din jur. Singur Dumnezeu, deținătorul tuturor cauzalităților naturale și creatorul lor, poate să le domine, prin evenimente sau fenomene noi, care să iese din comunul natural, perceptibil și explicabil pentru mintea omului. Sfânta Scriptură sintetizează magistral această exclusivitate tau-maturgică divină, când spune: „Lăudați pe Domnul, pe cel ce singur face minuni mari”.³

Trebue de observat însă, că minunea, din punct de vedere existențial, ca fenomen extraordinar, nu este îndreptată expres contra legilor naturale, sau destinată a fi o revoltă dela aceste legi, nici nu este o derogare dela aceste legi și nici o desființare a lor, deși *cu lucrarea*, minunea poate fi un fenomen supranatural, tocmai din cauză că este contrară ca efect legilor naturale (*m. contra naturam*). Așa: cazul celor trei tineri aruncați în foc, sau plimbarea lui Petru pe valuri, etc. Minunea, ca fenomen supranatural, este, numai în afara legilor naturale, o excepție, care nu desridică sau suspendă legea naturală, ci tocmai prin această accidentală, dar supranaturală excepție, o întărește, un

„fapt alături sau deasupra legilor naturale (Toma d'Aquino),¹ dar care nu violează aceste legi.”² Să dăm și un exemplu: Prin puterile omenești, se poate vindeca o boală temporală, contra căruia organismul bolnav poate lupta, iar puterile omului pot acționa. Nu se poate vindeca însă, o boală incurabilă, din naștere: orbirea; epilepsia; nu se poate învia apoi, prin niciun mijloc omeneșc, trupul mort, cadavrul unui om, sau al unui animal. Numai intervenția divină poate produce un efect supranatural, în aceste cazuri date, vindecând sau înviind trupul, doborât de boală. Sau: se pot presupune, prin calcule exacte, eclipsele de soare, sau de lună, ceea ce este un produs strict natural, dar *brusc și în afara acestor legi* mintea omului nu mai poate acționa și prevedea. O eclipsă, deci, comandată, de soare, puterile omului nu sunt în stare să ne ofere. Pentru aceasta trebuie numai intervenția puterii divine.

2. *Un fenomen sensibil (perceptibil)*. Minunea trebuie să se întâmple în sfera perceptibilă a simțurilor noastre. Ea trebuie, deci, să fie percepută prin simțuri. Supranaturalul miraculos nu se exclude cu perceptibilul sensibil. Minunea, spre a putea fi considerată ca atare, trebuie să cadă sub simțuri, să se producă în natură. Numai așa poate legitima acest criteriu supranatural revelațiunea divină, sau organul revelațional. Altfel, dacă supranaturalul miraculos ar fi imperceptibil simțurilor noastre, minunea nu ar putea servi ca criteriu al revelațiunii, iar revelațiunea divină ar fi privată de cea mai solidă bază pentru cunosibilitatea sa de către om.³

Imbinarea aceasta a supranaturalului miraculos cu naturalul sensibil nu este egală însă, cu o cuprindere adecvată, prin simțuri omenești, a supranaturalului divin. Nici nu se coboară supranaturalul, atunci când el devine perceptibil prin simțuri. Deoarece, minunea, deși percepută prin simțuri, rămâne minune, fenomen singular, produs de cauzalitatea divină, care numai ea singură deține, cu exclusivitate, această prerogativă.⁴

1 Cf. Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, II Bd., p. 340 sq.

2 Cf. E. Müller, *Natur und Wunder*, Freiburg, 1892, p. 3.

3 Ps., 136, 4.

1 Cf. Boulenger, o. c., p. 156.

2 Vezi ilustrarea tuturor acestor premise și raporturi, la: Müller, *Natur und Wunder*, p. 15 sqq.

3 Cf. C. Isenkrahe, *Experimental-Theologie*, II Aufl., Bonn, 1922, p. 22 sq.

4 *Ibidem*, p. 50 sq.

3. *În slujba unui scop religios.* Minunea trebuie, în sfârșit să fie destinată unui scop exclusiv religios. Prin ea nu se urmărește doar un amuzament al oamenilor, sau o surprindere a lor, nici o impunere, prin teroare și spaimă, a unei puteri supranaturale, nici interes ascuns, nici câștig. *Minunea are un scop eminentemente religios.* Aici constă marea sa importanță între criteriile revelaționale. Dumnezeu utilizează minunea pentru a atrage atenția oamenilor, prin semne irecuzabile, asupra revelațiunii, sau pentru a legitima organul revelațional.

Din toate condițiile, expuse până aici, reiese clar, că subiectul minunii adevărate nu poate fi nimic altceva decât Dumnezeu. Dumnezeu este autorul atotputernic și atotînțelept, care stăpânește toate legile naturii și produce cele mai variate fenomene supranaturale, fie mijlocit, fie nemijlocit. Calea mijlocită este calea cea mai frecventă în istoria revelațiunii divine. Oamenii, ca subiecte fenomenale, și îngerii, ca instrumente spirituale, slujesc numai lui Dumnezeu, singura cauză eficientă, pentru a mijloci întregii omeniri revelațiunea însăși, cât și fenomenele supranaturale ce-o însoțesc.

Împărțirea minunii. Minunea poate fi împărțită: 1. *Din punct de vedere al lucrării (Wirkung), sau al raportului cu natura (Verhältnis zur Natur), în:* a) *minune, care se întâmplă alături legilor naturale (m. quoad modum, praeter naturam), deci minune relativ supranaturală;*¹ b) *minune, care se întâmplă deasupra legilor naturale (m. quoad substantiam, supra naturam), sau curat supranaturală și c) minune, care merge cu lucrarea supranaturală contra legilor naturale existente, sau al cărei efect miraculos este scos din opunerea, mai bine zis neaplicarea sau suspendarea legilor existente naturale,*² *fără tutuși a le desființa*

¹ C. Gutberlet, în: *Vernunft und Wunder*, München, 1905, p. 22 spune: „Man kann sagen, dass die Wunder über und gegen die Natur grössere sind als die neben der Naturordnung. Letztere nennt man solche Wirkungen, die zwar auch von der Natur geleistet werden können, aber nicht in der Weise wie durch ein Wunder. So kann eine Krankheit auch durch die Natur geheilt werden, aber nicht im Augenblicke, wie dies durch ein Wunder geschieht. Gegen die Naturgesetze verstösst es aber und geht über alle Naturkräfte, wenn eine tödliche Krankheit geheilt wird, oder gar ein Toter wieder ins Leben zurückgerufen wird“.

² Din cauza termenului impropriu, denumirea de *minune contranaturală* este evitată, din cauza aceasta și împărțirea după lucrare este complet refuzată de unii apologeți.

sau a fi destinată pentru acest scop (*m. quoad subiectum, contra naturam*), ci numai suspendându-le pe un timp, în care legile naturale nu se aplică.¹ Ca exemple, putem da, pentru cazul unei *minuni praeternaturale*: vindecarea de o boală, care altfel ar fi durat timp mai îndelungat; pentru cazul unei *minuni supra-naturale*: o înviere din morți, iar pentru cazul unei *minuni contranaturale*: conservarea nestrăcioasă a sfintelor moaște, mergerea pe mare a apostolului Petru, etc.

2. *Din punct de vedere al ordinului existențial (Seinsbereich), în:* a) *minuni de ordin fizic*, care se întâmplă în ordinea fizică a lucrurilor, fără a fi un efect al acestei ordini, ca: înmulțirea pânilor, vindecarea leproșilor, învierea morților; b) *minuni de ordin intelectual sau spiritual*, care se întâmplă în ordinea intelectuală, fără a putea fi explicate, totuși, prin mijloacele ce ni le oferă inteligența omenească, ca: citirea în interiorul sufletelor, profețiile, și c) *minuni de ordin moral sau istoric*, când „faptele sunt inexplicabile prin regulile ordinare care guvernează actele omenești“,² ca: mărturia martirilor, răspândirea universală a evangheliei, etc.

Concepții false asupra minunii. Credința în minuni se află la toate popoarele din antichitate, cât și la cele din contemporaneitate. Această credință este bazată pe un fond adânc de adevăr, reminiscență din timpurile primordiale, când Dumnezeu a lucrat minunat, în fața întregii omeniri. Depărtarea de aceste timpuri degradează însă și această credință. Singura religie cu minuni adevărate este religia creștină (exceptând vechea religie monoteistă iudaică), restul celorlalte popoare au religii cu concepții false despre minune. Vom enumăra dintre ele câteva, dintre cele mai expresive și în mod progresiv, dela cele mai rudimentare spre concepțiile false moderne:

1. *Șamanismul*, este credința în activitatea minunată a șamanilor, preoți vrăjitori fetiști, la mongoli și la tătari. Acești șamani pretind, că pot vindeca diferite boli, sau îndepărta

¹ Cf. Specht, *o. c.*, p. 87 sq.; C. Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik*, II Aufl., II Bd., Münster, 1904, p. 101 sq.; Schill, *Prinzipienlehre*, p. 199; Hake, *Kath. Apol.*, p. 87.

² Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 153.

diferite plăgi de deasupra populației, prin dansuri rituale, conjurațiuni, etc. etc.

2. *Vrăjitoria*, clasică credință în minuni false, practică mult la triburile sălbatice din Africa sau America, de vrăjitori, care pretind, ca și șamanii, că pot vindeca bolile, pot face să rodească câmpurile, sau chema ploile și îndepărta seceta, etc.

3. *Magia*, sau credința în puteri demonice, îmbinată cu cele mai esoterice practici cabalistice. Se află, prin excelență, la popoarele primitive și se mai practică și acum, în mijlocul lumii civilizate, de magicieni impostori, ce-și fac multă reclamă.¹

4. *Fachirismul*, profesat de aderenții unei extreme mistice budiste, care prin îndelungi praxe de autosugestivitate, de dezvoltare a personalității, etc., pot reuși să execute adevărate opere de artă, în ceea ce privește media normală a acțiunilor omenesti. Pot, astfel, sta pe un pat de cuie; pot porunci trupului să renunțe la hrană, sau la apă, sau la aer; pot simula moartea; pot renunța la simțuri sau le pot înșela, ca cel al pipăitului: îndură gerul cel mai aspru, gândindu-se intens la căldură, etc. Fachirismul adevărat este combinat cu numeroase șarlatanii și scamatorii, care-l degradează.

5. *Spiritismul*, sau credința în puterea spiritelor, care practică vederea la distanță, sau chemarea sufletelor celor morți, cu ajutorul mediilor. Vederea la distanță, sau dublavedere, se poate explica prin afinități și virtualități speciale sufletești. Chemarea sufletelor însă, și mișcarea meselor s-au dovedit a fi pure șarlatanii.²

6. *Hipnotismul* sau *Ocultismul*, sau credința în puterea miraculoasă hipnotică sau ocultă a viselor, etc., nu este decât un apel la inconștientul omului, care este ridicat din nou în stare conștientă, la cel hipnotizat, sau chiar un apel la conștientă a subconștientului, cu nebănuitele sale posibilități de lucru, astfel că hipnotizatul face acțiuni, care în stare normală nu le-ar putea

1 Cf. L. Staudenmaier, *Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft*, II Aufl., Leipzig, 1922, pp. 16 sqq.; 34 sq.

2 Cf. Gutberlet, *Vernunft und Wunder*, p. 48 sqq. Vezi și: R. Lambert, *Okkultismus und Spiritismus*, Stuttgart, 1921.

face. Hipnotismul se bazează foarte mult pe magnetismul personal.¹

7. *Modernismul*, în sfârșit, privește minunea ca o *dispozițiune subiectivă* a credinciosului, nu ca o *realitate obiectivă*, nici ca un *fapt divin*. După unii, minunea presupune credința, pentru a fi constatată și crezută ca atare. După alții (*Le Roy*), credința *cauzează* minunea: lucrând în felul unei forțe a naturii, ea produce ca o sguđuire fiziologică și sub influența sa, spiritul triumfă asupra materiei.²

§ 2. Posibilitatea minunii

Toate atacurile necredinței se îndreaptă contra creștinismului, mai ales, atunci, când este în discuție posibilitatea revelațiunii în general, sau a minunii în special. Dacă insistențele acestor atacuri nu sunt atât de mari în ceea ce privește posibilitatea revelațiunii, ele sunt de-o inflexibilitate neîntâlnită, atunci când este vorba de posibilitatea existenței, în mod real, a minunii.

Natural, că posibilitatea minunii nu se poate discuta cu cei ce refuză, aprioric, existența personală a lui Dumnezeu, fiindcă aceștia, dintr'odată cu această existență, resping, aprioric, și posibilitatea metafizică a minunii, cât și cea morală.³ Printre aceștia se numără *ateiștii*, *materialiștii* și *panteiștii*, care, fie negând complet existența personală a lui Dumnezeu, fie combinând-o împreună cu existența lumii, în mod pancosmistic sau acosmistic, răpesc minunii orice posibilitate de-a lua ființă: în cazul panteismului pancosmistic nu ar avea cine să o producă, iar în cazul panteismului acosmistic nu ar avea unde să se producă.

1 Cf. Gutberlet, *Vernunft und Wunder*, p. 64 sqq. Cf. Duplessy, *o. c.*, I, I, p. 385 sq. Vezi și: T. K. Oesterreich, *Der Okkultismus im modernen Weltbild*, III Aufl., Dresden, 1923; I. Bappert, *Kritik des Okkultismus vom Standpunkt der Philosophie und der Religion*, Frankfurt am Main, 1921; R. Lambert, *Okkultismus und Spiritismus*, Stuttgart, 1921.

2 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 156. Consultă asupra contrafacerilor minunii, sau asupra minunilor aparente (*Scheinvunder*), opera citată a lui: J. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, p. 6 sqq.

3 Cf. Ottiger, *Theol. fund.*, I, p. 156 sq.

În timpul mai nou, excluderea lui Dumnezeu din lume, cât și a manifestării Sale concrete și reale — minunea — este operată de sisteme noi filosofice, mai ingenioase în dialectică și mai bogate în inventivitate. Pe de o parte sunt, așa, *raționaliștii* și *determiniștii*, care susțin că universul ascultă de legi fixe, implacabile. Aceste legi sunt așa stabilite pentru totdeauna, ele au putut fi studiate mai de aproape și adunate în diferite ramuri de știință. Minunea nu poate, deci, interveni în această înlanțuire fixă și determinată de fenomene și legi. Pe de altă parte, tot așa de exclusiviști, sunt *evoluționiștii*, printre care stă în frunte *Ed. Le Roy*, denumiți și „teoreticienii *contingenței sau ai continuității*”,¹ aceștia susțin, că universul, departe de-a fi supus unui determinism orb și fix, este o realitate vie în neconținută schimbare, în neconținută evoluție, neașteptată și surprinzătoare. Ori, acolo unde nu este o regulă fixă, o ordine stabilită, nu poate fi vorba de o intervenție taumaturgică divină.²

Mai puțin riguroși cu existența personală a lui Dumnezeu, dar tot atât de riguroși cu existența reală a minunii, sunt deștii secolelor XVIII și XIX, care, refuzând orice contact postcreațional al lui Dumnezeu cu lumea, refuză și intervenția taumaturgică a lui Dumnezeu în lume, pe motiv că aceasta se opune înțelepciunii creatoare și imutabilității divine. Față de aceste atacuri serioase, din tabăra adversarilor minunii, vom expune, în cele ce urmează: 1. *Argumentarea metafizică pozitivă a existenței reale și posibilității minunii* și 2. *Argumentarea morală negativă a acestei posibilități*.

1. *Argumentarea metafizică pozitivă a posibilității minunii*. Această argumentare va urmări, adică, dovedirea posibilității principale a minunii, sau că, în contra posibilității minunii, nu se opune nicio piedică din punct de vedere conceptual, — care ar rezulta din însăși noțiunea minunii —, nici din punct de vedere al posibilității intervenției lui Dumnezeu în natură, și nici din punct de vedere al opoziției naturii create, în contra

¹ Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 157.

² Despre atitudinea științei contemporane față de minune, vezi: G. Rabreau, art. *Le témoignage du miracle*, în *Apologétique*, p. 236 sq.

acestei intervenții. Cu alte cuvinte, posibilitatea minunii nu este contrazisă nici de noțiunea minune, așa cum am stabilit-o noi, și nici de vreo piedică din partea lui Dumnezeu, sau din partea naturii, în urma căreia El nu ar putea pune în practică, sau traduce în realitate, această noțiune pur conceptuală.

a) *Din punct de vedere conceptual, minunea este posibilă*, deoarece, în cuprinsul minunii, așa stabilit de noi, nu intră nicio contrazicere. Minunea este definită ca un fenomen supranatural, în consecință ea are, în realitate, o cauzalitate supranaturală. Minunea este definită ca având un scop precis religios, în consecință, activitatea taumaturgică divină are un sfârșit teleologic. Minunea, apoi, este destinată pentru a valida revelațiunea în sfera perceptibilă, în consecință ea posedă note caracteristice sensibile (sensuale), care o fac perceptibilă.

Din sfera conceptuală nu există nimic ce-ar contrazice sferii reale. Cine pornește dela noțiunea, așa cum am definit-o noi, nu poate afla *contraziceri conceptuale*, decât pervertind această noțiune. Despre acest metod neștiințific și necavaleresc, *apologetul Găina* are cuvinte dintre cele mai tari: „Nu există nicio armă mai mizerabilă, decât aceea, dacă se mută întrebarea, despre care este vorba, sau se schimbă sensul cuvintelor ei”.¹

b) *Minunea nu contrazice, apoi, nici lui Dumnezeu, autorul său*. Contra realizării concrete sau sensibile a minunii nu se opune nicio piedică din partea lui Dumnezeu, în urma căreia intervenția taumaturgică a lui Dumnezeu în lume ar fi imposibilă. Concepția teistică creștină susține că Dumnezeu este singurul creator atotputernic al lumii. În linia acestei concepții, singur Dumnezeu ar mai putea interveni în cursul acestei lumi, prin noui intervenții. Acest lucru este posibil, întrucât contra Lui nu s'ar opune nici o eventuală necunoaștere a sistemului cosmic și nici o eventuală neputință de a stăpâni legile de organizare a acestui sistem. Posibilitatea intervenției taumaturgice este, astfel, atât de evidentă, încât un filosof deistic al secolului trecut, *J. J. Rousseau*, a putut spune următoarele cuvinte: „Întrebarea de poate face Dumnezeu minuni, tratată în mod serios, ar fi o blasfemie la adresa lui Dumnezeu, dacă nu o absurditate; i s'ar

¹ Găina, *Th. d. Off.*, p. 145.

cele ce urmează, ne vom ocupa cu expunerea acestor obiecțiuni și cu refuzarea lor.

a) *Obiecțiuni de ordin divin.* După cum am amintit acum, deiștii impută minunii, că ea ar repugna atotînțelepciunii divine, întrucât Dumnezeu a stabilit odată ordinea naturală, ori minunea ar fi o excepție dela această ordine. Din contră, minunea este un motiv în plus pentru lauda atotînțelepciunii divine, întrucât minunile sunt prevăzute, dela început, în „planul lumii”. „Minunile sunt primite în planul lumii, stabilit de Dumnezeu, care orânduiește, când și unde au să se întâmple, pentru a se atinge țința, pe care iconomia divină a fixat-o lumii”.¹

Astfel, că intervenția supranaturală și nemijlocită a lui Dumnezeu în ordinea naturală nu este o scădere adusă perfecției creației și nici înțelepciunii lui Dumnezeu. Natura are un scop mai înalt decât cel al ordinei naturale; „ordinea naturală nu formează planul întreg al lumii, ci numai o parte subordonată a acestuia”.² „Antinomia părută între ordinea naturală cosmică și minune, care formează o abatere dela această ordine, se rezolvă în ideea unei ordini mai înalte a lumii, din care formează ordinea naturală numai o parte subordonată”.³ Prin aceasta se respinge și acuza, că *Dumnezeu este lipsit de prevedere și de logică*, întrucât a creat lumea imperfectă. Minunea nu se îndeplinește pentru un scop exclusiv natural (de ex.: de perfecționare naturală). Partea sensibilă a minunii nu trebuie să se exagereze într'atât, încât să predomină asupra ordinei superioare din care minunea face parte, cât și asupra scopului eminamente moral și religios, pentru care minunea este destinată.

Ceea ce cred unii filosofi, ca: *Voltaire* și *A. France*, că Dumnezeu, prin minuni, ar face unele *relușări* operei Sale,⁴ sau ceea ce cred unii teologi protestanți, ca: *Rosenkranz*, *Lange*, *Martensen*, *Beyschlag*, *Ebrard*, *Beck*, etc., că minunea într'adevăr ar aduce unele *îndreptări* naturii,⁵ este profund eronat. Natura

1 Gaina, *Th. d. Off.*, p. 149. Cf. și: F. Bettex, *Minunea*, trad. I. C. Negoiță, București, 1912, p. 18 sqq.

2 *Ibid.*, p. 150.

3 *Ibid.*, p. 149.

4 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 159.

5 Gaina, *Th. d. Off.*, p. 154.

este creată de Dumnezeu perfectă, cu posibilități de intervenție taumaturgică, dar nici nu atât de imperfectă, încât sunt necesare mereu alte intervenții divine pentru a i se asigura existența, dar nici atotperfectă, cum susțin naturaliștii și materialişti, care fac imposibilă orice intervenție divină în natură.

Minunile, mai ales ale Domnului nostru Iisus Hristos, au un scop mai apropiat: îmbunătățirea naturii viciate prin păcat, scopul principal și mai îndepărtat însă este tot cel moral sau religios.

Nici *neschimbabilității* lui Dumnezeu nu contrazice minunea. Dumnezeu nu este format din părți materiale, pentru a suferi transformări, atunci când Se schimbă. Apoi, Dumnezeu este activitatea pură, El nu trece dintr'o stare în alta, care ar necesita o oarecare schimbare. Numai Dumnezeul panteist S'ar ruina în cazul unei intervenții taumaturgice în natură.

b) *Obiecțiuni de ordin natural.* Mult mai vehemente sunt obiecțiunile de ordin natural, pe care le aduc dușmanii minunii contra posibilității sale morale de înfăptuire. Aceste obiecțiuni se referă mai ales la ordinea așa stabilită și la legile verificate, care s'au dedus din această ordine cosmică. Ori, minunea ar aduce o gravă atingere acestei ordini și acestor legi; ea ar distruge știința și legile ei fixe.

Această ordine nu este însă, atât de riguros verificată și nici atât de fixă, după cum cred oamenii de știință.¹ În natură sunt multe fenomene, care contrazic legilor fixe stabilite de om; așa: vegetațiunea cosmică crește în sus, sfidând legea universală a gravitațiunii; magnetul atrage fierul, sfidând legile de inerție și de mișcare²; apa își mărește volumul la frig, sfidând legile de dilatare a corpurilor, etc. etc. Ba, mai mult, teologiei, care a susținut întotdeauna, că ceea ce este creat, este și contingent, deci natura întreagă și toate legile ei, i s'a alăturat, în ultimul timp, și filosofia și știința serioasă, reprezentate prin: *Boutroux*, *Bergson*, *Duhem*, *H. Poincaré*, *W. James*, care afirmă că în

1 Vezi constatările magistrale ale lui: [H. Lotze, *Mikrokosmos*, IV Aufl.; I Bd., Leipzig, 1884, p. 50 sqq. Cf. și: Bettex, *Minunea*, p. 30 sqq.

2 Asupra magnetismului consultă: I. Ennemoser, *Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion*, II Aufl., Stuttgart, 1853.

face prea multă onoare celui ce răspunde negativ la această întrebare, dacă ar fi pedepsit; pe acesta, mai consult ar fi, dacă ar fi internat într-o casă de nebuni".¹

Modalitatea acestei intervenții este necunoscută de mintea omenească. De aceasta însă nu depinde însăși posibilitatea minunii, fiindcă atunci totul ce e inexplicabil ar trebui refuzat, ceea ce ar însemna ca să ne revărsăm în ape raionaliste, materialiste, sau naturaliste. Taina rămâne în creștinism taină, oricât ar căuta raionalismul sau naturalismul să afle, peste tot, explicații ușoare, cauzalități logice, ori înlănțuiri mecanice.

c) *Minunea nu contrazice nici naturii, în mijlocul căreia ea se îndeplinește.* Natura este creată de Dumnezeu; ea este, deci, contingentă și nu absolut necesară, ceea ce a exprimat acum filosoful Aristotel, prin cuvintele: *τὸ ἐξ ἐπαρτέως ἀναγκαῖον*.² Ca atare, ea nu se poate opune unei intervenții taumaturgice divine. Dumnezeu, care a creat natura contingentă, a prevăzut intervenția Sa viitoare în sânul acestei naturi. Ar fi un nonsens, ca natura mărginită să se poată opune, sau să poată mărgini activitatea externă a principiului absolut, sau a cauzei prime a tuturor lucrurilor.

Ca un corectiv însă, tot atâta de logic: Dumnezeu respectă ordinea naturală, așa stabilită de El la început. Minunea nu desființează această ordine și nici nu desridică, arbitrar și definitiv, legile naturale, prin care este constituită și după care există lumea.³ Minunea nu este îndeplinită nici cu scopul de a contrazice legea, sau de-a fi o manifestare reală, contrară legilor naturale. A fi contrară legii naturale (*contra naturam*) este poate prea mult spus. Minunea chiar și atunci când este aparent contra naturii, cu efectul miraculos, nu este dată din spirit de contrazicere, ci mai mult *suspendă* accidental, într'un caz special și într'un loc anumit, o lege naturală anumită: de ex. *gravitațiunea* (cazul sf. apostol Petru cu primblarea pe mare), sau *putrefacția* (cazul învierii lui Lazăr), etc., sau nu aplică,

1 Rousseau, *Troisième lettre de la montagne*. Cf. Gaița, *Th. d. Off.*, p. 146.

2 Aristotel, *De part. animal.* 1. Ap. Gaița, *Th. d. Off.*, p. 155; Specht, *o. c.*, p. 90; Heber, *o. c.*, p. 197.

3 Cf. Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 228 sq.

într'un moment dat și pentru un fenomen anumit, aceste legi: cazul celor trei tineri în cuptorul de foc, etc. „Minunea ar fi contranaturală numai atunci, dacă prin ea s'ar altera întreaga ordine a naturii, aceasta însă nu se întâmplă prin minune, prin urmare minunea nu este contra naturii”.¹

„E drept, că Dumnezeu este într'atât legat de ordinea naturală existentă, întrucât nu poate, ca ființă atotînțeleaptă, să nimicească fără scop, ceea ce a creat El însuși. Ori, prin minune nu se nimicește ordinea naturală, deoarece, dacă face Dumnezeu minuni, El se folosește de natură ca de ceva creat accesibil pentru minuni, pentru atingerea unor scopuri mai înalte. Prin aceasta însă, nu se introduc în natură puteri noi, ci cele existente, care produc evenimentele naturale comune, sunt active și în minune, nu însă după legile naturale ordinare, ci în conformitate cu influența nemijlocită a cauzalității divine. Una și aceeași voință divină lucră atât în evenimentele naturale, cât și în minuni, numai că în cele prime: pe cale ordinară și mijlocită, în cele din urmă: pe cale extraordinară și nemijlocită. Dacă primul fel de activitate este posibil, nu ar fi niciun motiv contra posibilității și felului al doilea de activitate”.²

2. *Argumentarea morală negativă a posibilității minunii.* Odată posibilitatea metafizică a minunii argumentată, minunea devine posibilă și din punct de vedere moral, adică ceea ce este posibil să existe principial se poate traduce și în realitate: minunea poate deveni, cu alte cuvinte, *un fapt real*.³

Pentru această realizare morală, după cum am observat, sunt cauze suficiente; cât privește însăși aplicarea ei pe terenul natural sensibil, iarăși, după cum am văzut, nu are în calea sa niciun impediment. Dușmanii minunii atacă însă posibilitatea morală a minunii, contestând-o, fie din cauza unor *obiecțiuni de ordin divin*, fie din cauza unor *obiecțiuni de ordin natural*. În

1 Comoroșan, *o. c.*, p. gen. p. 80. Cf. Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, II Bd., p. 345 sqq.

2 Cf. Gaița, *Th. d. Off.*, p. 156.

3 Cf. H. Schell, *Apologie des Christentums. I Religion und Offenbarung*, II Aufl., Paderborn, 1902, pp. 295 sqq.; 300 sqq.

lume există contingență, că totul nu este supus unei necesități absolute, și ceea ce este considerat de *scientiști* și *determiniști* ca legi universale și sigure ale oricărei realități, nu este, în total, decât un cuprins de reguli aproximative care guvernează materia, că, convine, prin urmare, a face *un loc psihicului*, adică elementului spiritual, căruia trebuie să i se recunoască o posibilitate de intervenție.¹

Minunea, deci, este posibilă, ea nu stingherește mersul natural al ordinii cosmice și al legilor sale.² Mai ales, că nimeni dintre oamenii de știință nu merge până acolo, încât să nu facă loc neprevăzutului în cercetările sale, deoarece atunci nu și-ar mai lăsa loc pentru noi descoperiri. Ori, înșiși aceste noi descoperiri demonstrează că natura nu este în întregime încercuită de legi fixe, deci se mai află loc în ea și pentru „irupția insolită” a minunii.

Minunea însă, nu trebuie să fie și ea prestabilită, dela începutul lumii, într-asa fel, încât să se producă mecanic, ca celelalte fenomene naturale, la un timp anumit și la un loc anumit (*Bouquet*), nici o prestabilire a unor evenimente naturale deosebite, care prin înălțări noi să producă efectul miraculos (*Hauteville, Drey, Sack, etc.*) și nici, în sfârșit, să se facă concesiile cât mai multe legilor naturale, coborându-se treptat minunea, cum fac teologii protestanți mai noi.³ Minunea trebuie să rămână, și în aplicația ei morală, ceea ce este ea și din punct de vedere conceptual. O concesiune cât de mică, sau o încercare de compromis, compromite, în bloc, întreaga revelație divină.

Nici acuza, că, prin admiterea posibilității morale a minunii s'ar sdruncina definitiv și iremediabil ordinea naturală cosmică, cât și siguranța despre legile naturale, bazată pe experiență, întrucât s'ar întrerupe conexul natural, producându-se o ruptură ireparabilă între aceste legi și lume, iar noi am fi expuși unui arbitrar, care ar face imposibilă orice știință,⁴ nu este o acuză serioasă, întrucât numai câteva considerații simple,

1 Cf. Boulenger, o. c., p. 157, nota 1.

2 Vezi și alte exemplificări asupra raportului minune — natură, la: Heigl, *Die Beziehung von Wunder und Naturgesetz*, Freiburg, 1903.

3 Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 169 sq.

4 Cf. *Ibid.*, p. 170 sq.

din punct de vedere al istoricului minunii, ne vor demonstra, pe deplin, nețemeinicia acestor cauze.

Așa, observă, cu mult sarcasm și ironie, *apologetul V. Găina* următoarele: „Dela constanța legilor naturale se poate purcede în toate întreprinderile practice, cu cea mai mare siguranță. Pentru că Hristos a umblat pe apă, fără a se scufunda, nu au a se teme societățile de navigație să își vor pierde pasagerii. Tot așa și săturarea unei mulțimi mari de oameni, cu câteva pâni și câțiva pești, care în împrejurări normale ar fi fost nesatisfăcătoare, nu poate cauza o teamă pentru comercianții de pâine și pești, că nu vor mai afla cumpărători pentru marfa lor. Crescătorii de porci n'au să se teamă, că turmele lor, mânate de dureri rele, vor sări în apă și vor pieri acolo. Nici pentru că Neeman Sirul s'a curățit de lepră, scăldându-se în apele Iordanului, iar lacul Vitesda vindecă în timpuri anumite de reumatism și alte boale diferite, n'au să se teamă renumitele băi din Karlsbad și Marienbad, sau alte băi, că vor rămânea fără vilegiaturiști. Nici arta medicală nu a fost desființată prin vindecările miraculoase. Efectul legilor naturale se întrerupe prin activitatea taumaturgică a lui Dumnezeu, într'un loc anumit, într'un timp anumit și pentru un scop anumit, nu însă pretutindeni, pentru totdeauna și fără de scop. Ca expresie a regularității efectelor unor cauze, ce lucră și ele cu regularitate, legile naturale își păstrează valoarea și activitatea lor, acestea însă sunt, în cazul taumaturgic, altele, decât cele din împrejurări normale, întrucât, pe lângă legea naturală, intră în activitate, în mod nemijlocit, și creatorul acestor legi.”¹

Activitatea taumaturgică a lui Dumnezeu poate fi comparată, în mic și inexpresiv, cu activitatea naturală a omului în natură. Căci, dacă omul taie un arbore oarecare, nu suferă prin nimic creșterea celorlalți arbori, ci numai cei pe care-i taie, în virtutea puterii ce-o are el asupra naturii; sau dacă omul ridică o piatră, nu desființează prin aceasta legea gravitației, producând adevărate catastrofe cosmice.² Fenomenul taumaturgic nu trebuie exagerat, astfel, până la adevărate catastrofe naturale, științifice

1 Gaina, *Th. d. Off.*, p. 171 sq.

2 *Ibid.*, p. 172.

sau cosmice. Și natura, și știința, și cosmosul rămân intacte și nesdruncinate din mersul lor.¹

Concluzie. Nici natura și nici știința nu dețin legi atât de exacte, fixe și imuabile. Minunea nu numai că își poate justifica posibilitatea sa de existență, dar chiar poate fi transpusă de Dumnezeu în realitate, fără ca pentru aceasta, sau prin aceasta, să se întâmple perturbațiile, pe care mereu le agită critica raționalistă și naturalistă a minunii.

§ 3. Cunoscibilitatea minunii

Odată demonstrată posibilitatea metafizică și morală a minunii, ceea ce ne interesează acum este cunoscibilitatea ei. Poate, adică, omul cunoaște, prin facultățile sale trupesti și sufletești, această realitate supranaturală, demonstrată ca posibilă a se împlini în sfera perceptibilă a naturii? Importanța acestei cunoașteri este mare, întrucât de ea depinde însăși îndeplinirea scopului religios, pe care îl are minunea, ca criteriu extern al revelațiunii divine.

Cunoscibilitatea minunii poate fi tratată din două puncte de vedere, și anume: 1. *Minunea ca realitate actuală* și 2. *Minunea ca realitate istorică*. Într'un caz, în cel al realității istorice, se va justifica cunoașterea și existența minunii din punct de vedere istoric; într'alt caz, cel al realității actuale, se va demonstra posibilitatea de cunoaștere și de existență a minunii în timpul actual. Natural, că și cunoscibilitatea minunii a întâmpinat mari adversități din partea raționaliștilor și mai ales a pozitiviștilor (Littré, Renan, Charcot, Séailles, etc.).

Dintre aceștia, mai ales E. Renan scrie: „Noi nu gonim minunea din istorie, în numele uneia sau altei filosofii, ci în numele unei experiențe constante. Noi nu zicem: „Minunea este imposibilă“, noi zicem: „Până în prezent, nu a existat nicio minune constatată“.²

După cum observă bine apologetul rom. cat. A. Boulenger, avem de-aface cu mereu aceeași formulă pozitivistă: „nu se

1 C. Gutberlet, *Vernunft und Wunder*, p. 31.

2 *Vie de Jésus*, Intr.; ap. Boulenger, o. c., p. 159.

neagă minunea, ci se declară că nu poate fi cunoscută“.¹ În cele ce urmează, vom încerca, deci, a argumenta alături de realitatea metafizică și morală a minunii și realitatea cunoașterii ei din partea omului.

1. *Minunea ca realitate actuală.* Minunea, ca fenomen ce se poate produce în actualitate, poate veni în sfera perceptibilă a unui singur individ, sau a mai mulți. Cei dintâi, deci, care vor experia supranaturalul taumatgic, vor fi acești *martori oculari*. Mai apoi, aceștia vor răspândi știrea despre minunea întâmplată, astfel că, pe încetul, această știre va intra în masele mari ale populației, producând ceea ce se obișnuiește a se numi „fama miraculorum“.

Acești martori oculari, purtători providențiali ai minunii văzute sau trăite, nu pot fi însă crezuți, fără o prealabilă cercetare. Aceasta din cauza colportorilor, mulți, de știri false și fantaziste. Pentru a fi un martor ocular credincios și adevărat, deci demn de credința colectivă și cu o valoare de mărturie nesdruncinată, trebuiesc îndeplinite anumite condiții. Aceste condiții nu fac parte din categoria calităților supranaturale sau anormale, pe care le dețin numai unii favorizați de soartă. Ele sunt calități normale și condiții naturale, care atunci când sunt îndeplinite, oferă martorului ocular competența de care el are nevoie, spre a fi crezut. Martorul ocular trebuie, deci, să fie *bine informat* și *sincer*, cu alte cuvinte: să aibă *competența necesară* a constata respectiva minune și *probitatea desăvârșită*, în urma căreia să poată relata faptele așa după cum s'au întâmplat, fără exagerare sau întrelăsarea unor amănunte principale.²

Competența și-o poate dovedi martorul ocular, prin relatarea exactă a faptului miraculos, în urma căreia să se poată verifica notele esențiale ale minunii. Aceste note, enumerate acum la definirea minunii, sunt: caracterul miraculos, supranatural și extraordinar al fenomenului, posibilitatea perceperii lui sensibile și cauzalitatea divină, la originea acestui eveniment. Pentru constatarea acestor trei note esențiale ale minunii, deci pentru însăși demonstrarea competenței martorului ocular, după

1 Cf. Boulenger, o. c., p. 160.

2 Cf. *Ibidem*, p. 190; Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 235 sqq.

cum vom vedea, nu este necesară o competență specială și nici nevoie de calități deosebite sau streine. Fiecare din noi, astfel, poate constata, cu simțurile sale, vindecarea minunată a unui orb din naștere, sau învierea unui mort de patru zile. Fiecare, apoi, își va da seama, imediat, de caracterul supranatural al acestui fenomen, întrucât, prin mijloace naturale, medicale sau de altă natură, nimeni nu poate vindeca dintrodă un orb din naștere, sau învia un mort. Caracterul supranatural și totodată sensibil nu face, astfel, nicio greutate și nici nu cere vreo competență specială de la noi.¹

Cauzalitatea divină produce mai multă greutate. Aceasta din cauza activității nefaste demonice. Cineva poate, adică, fi condus de demon și poate îndeplini, în numele lui și cu puterea lui, mai mare ca a oamenilor, fapte, care să fie considerate de experți ca minuni. Puterea diavolului însă, nu este nelimitată, ea este mărginită: diavolul nu poate învia morți, etc., iar scopul faptelor sale este esențial rău și amoral, pe când scopul minunii adevărate este moral bun și religios. Cauzalitatea divină va putea, astfel, și ea fi cu aceeași siguranță precizată, dacă criteriile de cunoaștere se vor referi la: caracterul moral al fenomenului (scopul lui religios); la gradul său, sau la treapta sa, în scărirea supranaturală și extraordinară a fenomenului; la caracterul virtuos al instrumentului revelațional; la mijloacele utilizate, etc. etc.

Cauzalitatea divină va utiliza numai pozitivul acestor criterii de cunoaștere, care vor fi scărite la maximum. Este imposibil, ca la o cercetare atentă a faptelor, un martor ocular credincios să nu se lovească de slăbiciunile inerente minunii false și să nu dovedească înșelăciunea, lipsa de competență și puterea demonică, în spatele unor fenomene, considerate aparent de natură divină.²

1 Vezi și: Brunsmann, o. c., I Bd., p. 198 sqq.

2 Intre cazurile noastre autohtone de *taumaturgie* și *teofanie*, cel mai celebru este cazul din Maglavit (Petrache Lupu, 1935). În linia expunerilor noastre, consultă rezolvarea negativă a acestui caz, cât și a celorlalte din țară dela noi, la: M. Urzică, *Minuni și false minuni*, București, 1940, pp. 130 sqq.; 149 sqq.; 162 sqq.; 210 sqq.; apoi consultă rezolvarea afirmativă teofanică a acestui caz, la: Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, pp. 179—235.

Natural, că probitatea martorului ocular are și ea o mare importanță. Faptul că martorul este sincer, trage mult în cântarul competenței sale și în valoarea expunerilor pe care le face. Martorul ocular poate fi, după cum am văzut, fals și interesat: atunci el inventează și susține, ca adevăr, un fenomen imaginar; el mai poate fi purtat de demon, deci voința sa poate fi anihilată de rău, iar mărturia sa poate avea numai o aparență de adevăr. Este cazul cel mai periculos și care cere o îndelungată cercetare și un serios studiu, pentru a i se evidenția netemeinicia.

Obiecțiuni. Obiecțiunea principală, care se aduce contra cunoscibilității minunii, impută omului neputința de a putea cunoaște toate cauzalitățile naturale ale fenomenelor din lume, precum și toate forțele care acționează în această natură, deci se declară omul incompetent a hotărî intervenția supranaturală a cauzalității divine, acolo unde el nu poate ști, dacă nu acționează o cauză sau o forță naturală.

Dela început, trebuie să spunem, că este o pretenție exagerată ce ne-o cer raționaliștii și pozitiviștii, pentru cunoașterea minunii. Pentru a putea identifica minunea nu se cer, după cum am văzut, lucruri imposibile, ci numai „simțuri sănătoase, spre a face observarea și o minte sănătoasă, spre a putea raționa asupra celor observate”.¹ Condiția aceasta exagerată cerută martorilor oculari ai minunii, nu este îndeplinită nici de oamenii de știință, care atunci când nu mai pot explica ceva, cu puterile lor naturale, nu se mai revarsă în minune, nici nu se întorc cu penitență la ea, ci pretextează o cauzalitate, sau o forță, încă necunoscută.

Ceea ce spune, astfel, J. J. Rousseau, că: „Intrucât un miracol este o excepție dela legile naturii, pentru a-l putea judeca, ar trebui să cunoaștem aceste legi și pentru a judeca, cu deplină siguranță, am trebui să le cunoaștem pe toate”,² s'ar putea numai atunci realiza, când cunoștințele omenești ar ieși din contingent și vremelnic. Până atunci însă, acolo unde naturalistul sau pozitivistul pune o forță, sau o cauzalitate necunoscută,

1 Gaina, *Th. d. Off.*, p. 179.

2 *Lettres écrites de la montaigne*; ap. Boulenger, o. c., p. 162.

gândirea teistă creștină transcende această cauzalitate în Dumnezeu.

Mai puțin riguroși, dar mai blasfemici în pretenții, sunt marii ateți: *Renan*,¹ și *Charcot*.² Aceștia ar fi gata să aprobe cunoașterea minunii, dacă însă, Dumnezeu ar fi dispus să îndeplinească minunile Sale, înaintea unei comisii, compusă din fiziologi, fizicieni, chimiști și persoane exercitate cu critica istorică.³

Dumnezeu însă, nu stă la dispoziția noastră, El nu poate fi chemat de noi, atunci când consiliile noastre de expertiză ar fi gata. Minunea, apoi, nu are acest scop minor: de-a servi ca amuzament, sau de-a întări credința cărturarilor și fariseilor moderni, prin semne. Ea are un scop mult mai înalt și mai sublim, în virtutea căruia Dumnezeu împlinește minunile. Planul taumaturgic este, deci, un plan ordonat divin în iconomia cosmică, și nu un plan mecanic sau întâmplător, de care ar putea să se bucure și curiozitatea câtorva oameni de falsă și vanitoasă știință.

Această știință nu se mulțumește a imputa cunoașterii ome-nești a minunii obiecțiunile de mai sus, ea disecă însă, minunea, punct cu punct, și o combate, după ramurile sale, din punct de vedere fiziologic, medical, psihologic, etc. etc. Nici metoda aceasta nouă nu este însă necesară, întrucât nu este nevoie de studii speciale, după cum am văzut, ca să poți recunoaște faptul supranatural de cel normal, mâna lui Dumnezeu de cauza secundară, etc. etc. Știința nicicând nu va putea oferi dovezi mai multe, în cazul unei vindecări de orbire. Criteriile vor rămânea totdeauna aceleași, ca și în cazul unei învieri din morți, etc. etc.

Un caz de minune actuală, care a suscitât curiozitatea lumii întregi, este cel din *Lourdes*, în Franța. Numeroasele taumaturgii, ce se operează aici, sunt însă atribuite de oamenii

1 *Vie de Jésus Christ*.

2 În scrierile sale susține autosugestia prin credință: *La foi qui guérit*, Paris, 1897; etc.

3 Cf. *Vie de Jésus*, Intr., p. 51 (4-e ed.); ap. Boulenger, o. c., p. 162 și Gaina, *Th. d. Off.*, p. 190; Duplessy, o. c., I, I, p. 381.

de știință, fie virtuții curative a apei din grotă, fie autosugestiei, fie altei forțe necunoscute.¹ S'a constatat însă, că hidrotterapia nu poate explica faptele din Lourdes și nici autosugestia. Vindecări, incurabile pe cale omenească, se efectuează în contra oricăror prevederi științifice-medicale. Despre autosugestie nu poate fi vorba, deoarece ea poate fi utilizată atunci când un organ este integru și doar funcționează rău, nu atunci, când el este într-o stare ce-l face impropriu oricărei funcții.² Dovadă, că, ne mai știind încotro să scape, critica raționalistă și pozitivistă evadează, în necunoscut, postulând cauzalități secrete și forțe nedescoperite.

2. *Minunea ca realitate istorică.* Minunea nu interesează însă, numai generațiunile contemporane plinirii sale. Din cauza scopului ei religios-moral, ea interesează toate generațiunile posterioare fenomenului taumaturgic, sau toată omenirea, până la sfârșitul lumii. Din cauza aceasta se poate, deci, vorbi despre o cunoscibilitate istorică, întrucât minunile, ca fenomene sensibile, pot intra și se pot verifica și din punct de vedere istoric.

Realitatea lor istorică, datorită modalității lor de cunoaștere empirică, identică cu ale tuturor celorlalte fenomene istorice, este ușor de dovedit. Ușor de dovedit, întrucât minunea, ca fenomen extraordinar, iese din comun, atrage atenția și mărește puterea de observație a individului, care se află în fața ei, sau se ocupă cu ea.³ Minunii, deci, i se va rezerva un loc special și o cercetare mai amănunțită.

Dacă, deci, este în discuție cunoașterea unei minuni istorice, cercetătorul competent va cântări și studia valoarea documentară a textului, care conține relatarea minunii, apoi valoarea măturisitoare a raportului acelei minuni. Din punct de vedere al valorii documentare și criticii textului, pildă clasică avem în sfintele cărți ale Noului și Vechiului Testament. Introducerea în sf. cărți ale Noului și Vechiului Testament cercetează riguros atât integritatea, cât și autenticitatea, atât autorul cât și timpul, scopul

1 Cf. Boulenger, o. c., p. 163.

2 Vezi falsele susțineri, favorabile sugestiei, la: Bernheim, *Hypnotisme, Suggestion, Psychotérapie*, II éd., Paris, 1903, p. 503 sqq.

3 Cf. Brunsmann, o. c., I Bd., p. 193 sqq.; Gutberlet, *Erkenntnis und Wunder*, p. 81 sqq.

scrierii, etc. etc. Numai după minușoasă cercetare a tuturor acestor premise se declară un text integru, autentic și demn de crezământ. Și numai după aceasta se trece la cercetarea martorului ocular și vredniciei sale, din punct de vedere al competenței și probității. Cât privește competența și probitatea martorilor sau raportorilor minunilor, e'le sunt deasupra oricărei îndoeli, întrucât cea mai mare parte dintre ei „nu numai că au fost martori oculari, ci câte o dată chiar făcători de minuni (taumaturgi)“.¹

Obiecțiuni. Și contra realității istorice a minunii se ridică puternice obiecțiuni, din partea adversarilor ei clasici. Așa, unii obiectează că rapoartele care cuprind minuni, și chiar raportorii, nu sunt demni de crezământ, întrucât ei, din cauza credibilității lor, au putut considera, ca minuni, fapte neînțelese, pe care apoi le-au raportat posterității.² Eroarea subiectivă a unui raportor, care se poate întâmpla, nu atinge însă, prin nimic, realitatea fenomenului taumaturgic și cunoscibilitatea lui. Alții, ca francezii *Seignobos* și *Langlois* și *pozitivistii în general*, refuză minunea istorică, din cauză că ea este în contradicție cu legile științifice.³ Despre posibilitatea minunii noi însă, ne-am ocupat și tot atunci am demonstrat, că ea nu vine deloc în coliziune cu legile științifice, din contră, aceste legi atestă posibilitatea de existență a minunii.

Alții, ca *filosofii Stuart Mill* și *Hume*, sunt de părere, că trebuie totdeauna, în interpretarea faptelor, de căutat explicațiile cele mai simple și mai aproape de adevăr, sau, cu alte cuvinte, de a nu recurge nicicând la intervenția supranaturalului.⁴ Hume, mai ales, insistă asupra „continuității legilor naturale și experienței universale“,⁵ care se opun, categoric, violării lor, insolite și accidentale, prin minune.⁶ În cazul admiterii acestor obiecțiuni

1 Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 186.

2 *Ibid.*, p. 187; Duplessy, *o. c.*, I, p. 383 sq.

3 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 165.

4 *Ibid.*, p. 166 sq.

5 *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, deutsch von R. Richter, Leipzig, 1911, p. 132 sqq.

6 Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 187 sq. La fel, Strauss, în scrierea sa: *Die christliche Glaubenslehre*, I Bd., Tübingen, 1840, p. 240, spune: „Wenigstens die

însă, ar trebui să se excludă din istorie nu numai minunile, dar și toate întâmplările rare, anormale, ori grandioase, pe care noi nu le-am văzut. Odinioară s'a procedat așa cu *aeroliții* și *stigmatetele răstignirii*, mai târziu însă, au trebuit să fie admise și constatate ca realități istorice.

La aceste obiecțiuni, *J. J. Rousseau* mai adaugă, că „minunea fiind cunoscută numai prin o mărturie umană, ea nu poate garanta cu certitudine o revelație“.¹ Dar, aceasta înseamnă, cum foarte bine observă apologetul rom. catolic *A. Boulenger*, a renunța la întreaga istorie, care este bazată numai pe mărturiile omenești.²

În sfârșit, *Renan* și *Loisy*, referindu-se la minunea istorică, observă că omenirea, în trecut, vedea minuni peste tot. Cu progresul științei însă, domeniul miraculos a scăzut, pentru a dispărea, în prezent, complet. S'a constatat, actualmente, că multe din minunile istorice sunt perfect explicate prin cauze naturale, ceea ce demonstrează că toate minunile sunt de origine naturală.³

Premiza, dela care pornește însă, această obiecțiune, este minunea falsă și eroarea istorică, care este o premiză unilaterală. Alături ar trebui considerate și minunile istorice adevărate, care, oricât s'ar desvolta cunoștințele umane și ar înainta în progres necontenit, nu vor putea fi explicate pe cale naturală.

E drept, că progresul științific a limitat domeniul miraculosului, excluzând cazurile de falsă minune, sau de eroare; el însă a pus într-o lumină nouă și neașteptată minunea adevărată. Alături de acest progres se evidențiază, din ce în ce mai mult, caracterul unic, supranatural și extraordinar al minunii.

Cauza, că, actualmente, nu se produc atât de multe

bekannten Zeugnisse für angebliche Wunder sind weit entfernt von solcher Zuverlässigkeit. Denn in der ganzen Geschichte ist kein Wunder aufzufinden, welches a) von einer hinreichenden Anzahl, b) hinlänglich gebildeter Personen bezeugt wäre, um die Möglichkeit der Selbsttäuschung auszuschließen; von Personen ferner, die c) urkundlich so rechtschaffen waren und soviel Ansehen aufs Spiel setzten, dass eine absichtliche Täuschung undenkbar würde; kein Wunder endlich; dass d) in einen so frequenten Teile der Welt von sich gegangen wäre, dass die Entdeckung der etwaigen Unwahrheit nicht hätte ausbleiben können“.

1 *Profession de la foi*, Paris, 1848, p. 437.

2 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 166.

3 *Ibidem*.

minuni ca în trecut, este cu totul alta decât progresul științific. Nu acest progres a izgonit minunea din lume. Atotputernicia și atotînțelepciunea divină nu este condiționată de acest progres, și el: mărginit, ca totul ce este omenesc. Cauza este cu totul alta: „Scopul principal al minunii este, după cum am văzut până aici, un scop apologetic. Minunea este marca divinității unei religii. Când creștinismul s'a fondat, îi trebuia, ca să prezinte lumii, această „scrisoare de credit“, menită a arăta că el era opera lui Dumnezeu. Însă, acum, când creștinismul este stabilit, când el este în posesia istorică a minunilor și când minunile, dela întemeierea sa, subsistă cu titlul de *documente istorice*, minunea este cu mult mai puțin folosită, ca argument apologetic. Și iată de ce numărul minunilor a descrescut, în prezent”.¹

Aceasta este adevărata cauză, că, în prezent, numărul minunilor a descrescut. Minunea însă, nu este imposibilă de identificat, după cum am văzut, nici în timpurile noastre. Tocmai singularitatea și raritatea ei este ceea ce o recomandă mai mult atenției universale.²

Concluzie. Cunosibilitatea minunii este posibilă atât din punct de vedere istoric, cât și din punct de vedere al actualității sale. Minunea este o realitate sensibilă, de proveniență supranaturală divină. Ea face, deci, parte din trecut: ca fapt istoric; ea se poate produce și în prezent: ca fapt real și adevărat. Cunoașterea istorică, cât și cunoașterea prezentă a minunii, este posibilă, cu îndeplinirea unor condiții indispensabile, dar care nu sunt imposibile, sau de natură specială.

§ 4. Valoarea probantă a minunii

Minunea este un argument dintre cele mai puternice și o marcă dintre cele mai sigure pentru divinitatea revelațiunii creștine, în special, sau a doctrinei creștine, în general. În demonstrarea aceasta supranaturală divină a adevărului revelațiunii

¹ Cf. Duplessy, *o. c.*, I, I, p. 388.

² Consultă asupra minunii, în timpul prezent: B. Grabinski, *Wunder in der Gegenwart*, Hildesheim, 1923, p. 3 sqq.

constă întreaga valoare probantă a minunii. Această valoare probantă a fost declarată, acum, de însăși revelațiunea divină,¹ iar omenirea a fost și ea totdeauna conștientă de acest caracter demonstrativ al minunii. Valoarea probantă a minunii se poate baza, fie *din punct de vedere rațional pozitiv*, fie *din punct de vedere istoric negativ*, cu ajutorul consimțământului universal al tuturor popoarelor.

1. *Din punct de vedere rațional-pozitiv.* Din însăși definiția minunii am putut constata acum, că minunea nu poate avea alt autor al ei decât pe Dumnezeu. Numai Dumnezeu corespunde cu supranaturalitatea minunii și cu scopul ei religios. Este, deci, evident, pentru mintea fiecăruia, că Dumnezeu, fiind autorul minunii, prin aceasta demonstrează, supranatural taumaturgic, caracterul divin al însăși revelațiunii, sau al doctrinei revelate.²

2. *Din punct de vedere istoric-negativ.* Nu există popor cu o religie, care să nu fi afirmat că doctrina sa religioasă are un caracter revelat și o putere demonstrativă divină. În această linie de credință, fiecare întemeietor de doctrină religioasă, fie să se chema *Mohamed*, sau *Buddha*, a fost de timpuriu imputernicit, cu prerogativa exclusivă de-a face minuni. Din acest fenomen universal se deduce, că întreaga omenire are reminiscențe revelaționale în patrimoniul său doctinal, în conformitate cu care minunea deține o mare putere demonstrativă.

Valoarea demonstrativă a minunii este mărită mult de virtualitățile perceptibile, pe care le conține și din cauza cărora minunea are un curs universal. „Minunile, ca evenimente din lumea fizică, sunt accesibile tuturor oamenilor și ușor de perceput, fără a pretinde calități de percepere speciale. Ele au făcut,

¹ Ex., 4, 1—9; 29—31; 7, 9—17; Num., 16, 3, 28, 29; Deut., 4, 36—40; 18, 21, 22; Ios., 3, 7—13; I Sam., 10, 1—7; 12, 15—19; I Reg., 13, 3, 17, 24; 18, 36—39; II Reg., 1, 6, 10; 5, 15; 20, 8—21; Ier., 28, 15—17; Ezech., 23, 33; Mat., 10, 1—20; 11, 3—5; Mar., 16, 15—20; Lc., 1, 18—20; 2, 11—12; 5, 24; 7, 15, 16; 9, 2; 10, 9; Io., 2, 22; 3, 2; 5, 26, 37; 19, 33; 10, 24—38; 11, 15, 41, 42; 13, 19; 14, 10, 11, 29; 16, 4; 20, 30, 31; Fapt., 1, 8; 2, 22, 23; 3, 15, 16; 4, 33; 5, 32; 8, 6; 10, 38; 13, 8—12; 14, 3; Rom., 15, 18—19; I Cor., 2, 4, 5; II Cor., 12, 12; Ev., 2, 3, 4; Ap., 19, 40. Consultă asupra valorii probante biblice a minunii: Weber, *Christ. Apologetik*, p. 201 sqq.

² Cf. Gutberlet, *Vernunft und Wunder*, p. 91.

din cauza aceasta, o impresiune foarte mare asupra persoanelor înaintea cărora au fost împlinite și pentru care au fost destinate. Este o experiență unanim admisă, că evenimentele teribile din natură fac asupra spiritului omenesc, totdeauna, o impresie, deosebită, și-l aduc în dispozițiuni, care, în alte împrejurări, nu ar fi putut fi cauzate nici prin elocvența cea mai răpitoare și nici prin cele mai agere concluziuni logice.¹

Minunile recomandă, apoi, conținutul revelațiunii, prin însuși caracterul lor. Intrucât, așa cum între lumea fizică și cea spirituală domnește o analogie nesdruncinată a legilor, tot așa există și un raport teleologic intern al minunilor către conținutul revelațiunii, spre confirmarea căreia servește.²

„Această înrudire internă a fost de importanță psihologică, pentru cei pentru care erau minunile destinate. Dacă învățătura revelată și minunea provin din același izvor, atunci ele vor respira și același spirit. Dacă d. e. solul unui principe anunță porunci blânde din partea domnului său, dar tot în același timp comite, în numele lui, fapte crâncene, cu greu am putea armoniza aceste contraste. Această legătură organică interă s'a putut constata, în modul cel mai clar, în minunile Mântuitorului. El, care a anunțat mântuirea de răul etic, de păcat, a adus mântuire și de răul fizic, de urmările celui prim. Minunile Sale sunt argumente ale atotputerii celei mai mari, dar totodată și ale bunătății și buneivoinței celei mai largi, față de omenirea pătimitoare“.³

Minunea nu are însă, putere demonstrativă numai asupra doctrinei revelate, ea legitimează și pe organul revelațional. Prin puterea lui de-a face minuni, organul revelațional deține garanția deplină, că revelațiunea sa internă este autentică. În virtutea puterii sale taumaturgice, instrumentul revelațional deține întreaga sa legitimare divină în fața oamenilor, cu alte cuvinte, este un organ revelațional chemat, un vas ales. Multicomplicitatea această demonstrativă a minunii și valoarea sa probantă deosebită a fost sezisată, acum, chiar de contrarii cei mai înverșunați

1 Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 194.

2 *Ibidem*, p. 195.

3 *Ibidem*.

Dintre ei, *Renan*, în precuvântarea cărții sale „*Viața lui Iisus*“,¹ spune: „Dacă minunea posedă o oarecare realitate, atunci cartea mea nu este nimic altceva, decât o țesătură de erori“,²

Obiecțiuni. Contra valorii probante a minunii se ridică o serie de obiecțiuni neîntemeiate, dintre care vom considera câteva, din cauza ineditului lor.

Așa, o obiecțiune, ridicată de *Strauss*,³ impută minunii, că fiind de natură supranaturală vrea să argumenteze ceva tot supranatural. Această argumentare ar fi, deci, defectuoasă, sau în denumirea științifică: un *circulus vitiosus*. Obiecțiunea este neîntemeiată, deoarece din premise cunoscute se trage o concluziune de același fel; este „o pretenție de tot mare, ca ceva supranatural să se argumenteze prin ceva natural“.⁴

Altă obiecțiune, formulată de *Lessing*, susține, că „adevăruri eterne ale rațiunii nu pot fi argumentate prin adevăruri istorice accidentale“.⁵ La această obiecțiune răspundem însă, că adevărurile revelațiunii nu sunt adevăruri eterne ale rațiunii. Conform cu aceasta, ele nu-și au evidența în rațiunea omenască, ci în Dumnezeu, rațiunea absolută.⁶

Altă obiecțiune impută minunii, că fiind simfuală, nu poate argumenta ceva spiritual, sau fiind un eveniment finit nu poate argumenta o cauzalitate infinită divină. La aceasta răspundem, că minunea simfuală legitimează misiunea divină a organului revelațional, nicidecum adevărul metafizic (spiritual) al unei învățături religioase ce pretinde a fi revelată, și că, deși eveniment finit, poate argumenta tot atât de bine cauzalitatea divină ca oricare alt eveniment. Ba, din contră, evenimentul finit, ales a fi minune, argumentează mai strălucit decât orice alt eveniment misiunea divină a unui organ revelațional. „Cei 153 pești, pe care i-a

1 Tradusă și în românește de J. Leonard, în ed. librăriei Vlahuță, București, anul (?), fără să cuprindă introducerea.

2 Ap. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 197.

3 *Die christliche Glaubenslehre*, I Bd., p. 224 sq.

4 Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 198.

5 *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, Lessings Werke von Laube, IV, Wien p. 109: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“. Ap. Brunsmann, o. c., I Bd., p. 209.

6 Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 198.

prins Petru, în lacul Tiberiadei, argumentează, mai mult decât toți peștii din lume, misiunea divină a Mântuitorului.¹

În sfârșit, ultima obiecțiune, și cea mai serioasă, se referă la faptul că sunt și *alte religii, care și au minunile lor*, chiar unele *secte fantastice* din sânul Bisericii creștine și că, chiar după cuvintele sfintei Scripturi însăși, există și *minuni demonice*.² Deși, și în această privință, atacurile contra puterii demonstrative a minunilor au un defect de metod, întrucât pornesc dela minunile false și cu idei preconcepuate, totuși noi le vom considera, amănunțit, deoarece în cazul când ar avea pe partea lor cel mai mic sâmbure de adevăr, minunile într'adevăr și-ar pierde toată importanța lor, ca criterii sigure ale revelațiunii divine.

Rățiunea sănătoasă ne spune, că nu adevărul urmează după minciună, ci invers: după adevăr apar falsurile și imitațiile. Minunile vechi păgâne, pe care nu le credeau înșiși augurii și haruspicii romani, și de care se rușinează acum orice om de bună credință, erau toate absurdități și lucruri fantastice, care de departe își vedeau lipsa scopului și șubrezenia lor. Dintre minunile celebre din antichitate sunt cele atribuite filosofului *Pitagora*, care însă sunt pure invenții din secolele mult posteroare, datorite lui *Iamblih* și lui *Porfiriu*.³ La fel de monstruoase sunt și minunile atribuite lui *Esculap* ori lui *Serapis*⁴: multe nu ies din normal, iar altele rămân în ridicol.

Colportorii acestor minuni false au urmărit o exagerare cât mai fantastică, dar totodată cât mai departe de adevăr, și aici este partea slabă a tuturor falsilor taumaturgi. Un caz dintre cele mai cunoscute creștinilor este monstruoasa contrafacere a vieții și activității Domnului nostru Iisus Hristos, cu scopul combativ, prin viața și activitatea lui *Apolloniu din Tyana*: noul Hristos și mai mare ca Hristos.

Această contrafacere însă, s'a făcut la dorința expresă a unei împărătese, ostilă creștinilor, Iulia, soția lui Septimiu Sever,

1 Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 199.

2 *Ibid.*, p. 200. Asupra minunilor aparente sau false, consultă și: Gutberlet, *Vernunft und Wunder*, pp. 33—81.

3 Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 203.

4 Cf. Brunsmann, *o. c.*, I Bd., p. 205.

prin ritorul Flaviu Filostrat din Atena, și a fost întrebuițată în secolul al patrulea de Ierocle, locuitor în Bitinia, cu scop polemic, contra creștinilor.¹

Tot atât de neserioasă bază și vădită invenție omenească au și *minunile budiste*,² cât și cele *musulmane*.³ Mai ales, intenția musulmană de-a întrece marginile oricărei puteri omenești, este evidentă. Sforțările acestea scobor însă, minunea musulmană în absurd, neveridic și ridicol. Un caz, dintre multele, devenit celebru și citat de mai toți apologeții (*Tholuck*, *Luthardt*, *Găina*, etc.) este următorul: „Pe la miezul zilei, Mohamed a poruncit să se facă noapte. După aceea a venit luna în sbor (!), s'a învârtit de șapte ori pe lângă Kaaba și s'a închinat înaintea ei, a venit apoi în fața lui Mohamed și i-a făcut o frumoasă închinare și a strigat, cu voce tare, în auzul tuturor locuitorilor din Mekka: Pace ție, Ahmet! A intrat apoi în măneca dreaptă a profetului, a ieșit prin cea stângă (!), s'a despărțit în două părți, care s'au așezat la apus și răsărit, apoi s'a împreunat iarăși și și-a continuat cursul său în mod normal”.⁴

Minunile false își dovedesc singure netemeinicia și lipsa lor de adevăr. O minune falsă, oricât de mult se va apropia de cea adevărată, nu va avea nicidecum efectul uneia adevărate, pentru aceasta garantează însăși providența divină.⁵

Valoarea probantă a minunii rămâne neatinsă peste timpuri. Odată dovedită și posibilitatea istorică, deci istoricitatea minunii, puterea ei de argumentare rămâne neclintită, chiar dacă în timpurile actuale minunile sunt mai rare. Din punct de vedere teistic, minunea este posibilă, ea devine fapt real, atunci când cauzalitatea divină află loc și timp favorabil, pentru îndeplinirea scopului său pus în creație.

Punctul de vedere necredincios este cunoscut acum de toată lumea: cu cât minunea se întemeiază rațional pe baze mai

1 Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 204; Brunsmann, *o. c.*, I Bd., p. 205 sq.

2 Un exemplu de minune budistă, vezi la: Brunsmann, *o. c.*, I Bd., p. 204 sq.

3 Asupra minunilor janseniste, consultă: Brunsmann, *o. c.* I Bd., p. 206 sq.

4 Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 202.

5 *Ibid.*, p. 206. Consultă asupra acestor minuni false și pe: Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, pp. 56 sqq.; 100 sqq.; 150 sqq.; etc.

serioase, cu atât corifeii necredinței devin mai recalcitranți și mai inflexibili. Celebră, din acest punct de vedere, este confesia de necredință a lui Voltaire: „Dacă aş sta în Paris, pe piața Tuilleries și cu mine ar mai fi 10.000 de oameni și înaintea ochilor noștri s’ar îndeplini o minune și nimeni nu s’ar îndoi de ea, mai de grabă aş ține că ochii mei sunt orbi și că cei 10.000 de oameni sunt nebuni, decât să cred că s’a întâmplat cu adevărat o minune”.¹

Concluzie. Considerând posibilitatea, realitatea, cunoscibilitatea și valoarea probantă a minunii, conchidem că minunea își păstrează neștirbit caracterul său de criteriu principal al revelațiunii. Din expunerile noastre, s’a putut constata că atacurile, în loc să dărâme sau să slăbească, din contră, întăresc și evidențiază puterea de demonstrare neegalată a acestui criteriu revelațional.

¹ Cf. Kreyher, *Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder*, Stuttgart, 1880, p. 10; ap. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 211 sq.

B. P r o f e Ț i a

§ 1. *Definirea, noțiunea și natura profeției*

Profeția sau *proorocia* (dela grec. *πρό* — *φημι* — *a prezice*, sau *πρό* — *οράω* — *a prevedea*), în sensul mai larg al cuvântului, înseamnă orice prevedere sau prezicere de evenimente viitoare. În sensul acesta larg intră, astfel, orice prevedere sau prezicere de evenimente diplomatice, orice prevedere sau prezicere a unor fenomene astronomice, sau procese fizico-chimice, orice consecințe sau urmări economice, etc. etc. În aceste prevederi sau preziceri nu intră nicio notă supranaturală; ele pot fi făcute, după o serioasă și atentă cercetare a faptelor, prin propriile puteri ale omului.

Profeția sau proorocia, în sensul său *special teologic*, este prezicerea sau anunțarea clară, precisă și sigură a unor evenimente viitoare libere, care se vor întâmpla întocmai, a căror cunoaștere este imposibilă prin puterile omenești, deoarece sunt cauzate (descoperite) de Dumnezeu, în scopul recomandării organului revelațional.

Conform sensului acestuia din urmă, special și riguros teologic, nu orice prezicere de evenimente viitoare poate fi denumită profeție. Profeția, în sensul ei special teologic, este o minune și anume o minune împlinită în spiritul profetului.¹

Această minune se numește și *prognosie*, întrucât se referă, în mod special, numai la *prezicerea evenimentelor viitoare*. Profeția, ca minune, deci „redușă cu necesitate absolută la o cauzalitate divină”,² nu e numai necesar, să se refere exclusiv la evenimente viitoare. Profeția se poate manifesta, în multe alte diferite moduri, după terenul la care se referă. Ea ni se poate prezenta, astfel, ca *criptognosie*, dacă descopere evenimente sau stări ascunse, care stau în afara sferei cunoștințelor omenești; subț.

¹ Gaina, *Th. d. Off.*, p. 218.

² *Ibid.*, p. 217.

denumirea de *cardiognosie*, dacă desvăluie cugetările și mișcările cele mai intime ale în mii unui om; ca *telegnosie*, dacă se referă la evenimente îndepărtate ce nu sunt necesare, care s'au întâmplat întocmai, în momentul când au fost făcute cunoscute de profet, la care, deci, evenimente, profetul este exclus să fi putut ajunge pe calea unei raportări umane.¹

Din toate aceste aspecte minunate, sub care poate fi privită minunea, pe noi nu ne va interesa, decât aspectul prin excelență profetic: de *prezicere*, sau *prevedere*, *supranaturală*, de *evenimente viitoare*. Deci, nu orice prezicere sau prevedere poate fi denumită profeție sau proorocie. Numai cele ce au caracter minunat, merită această denumire. Nu orice prezicere ambiguă, imprecisă și falsă a unui oracol oarecare; nici orice prezicere făcută de chiromanți, necromanți, magicieni, cititori în stele sau în zodii, sau astrologi, tălmăcitori de vise, etc. etc., poate fi denumită profeție, sau proorocie.

Celebre sunt, din acest punct de vedere, oracolele antice din Delhi, unde trona *preoteasa Pithia*. Mai celebre sunt și profețiile ce le făcea, sub influența unui fum îmbătător, când bolborosea fel de fel de cuvinte, pe care le tălmăceau, apoi, augurii și haruspicii, cum voiau. Un caz celebru, citat de mulți apologeți, este de ex.: „*Ibis redibis non morieris in bello = Te vei duce, te vei întoarce, nu vei muri în război*“, al cărui înțeles depindea de felul înținerii propozițiunii intercalate, din centru.

Un alt exemplu celebru este: „*Si Croesus Halyn transierit magnum peribit imperium = Dacă va trece Croesus peste Halys, va pieri un mare imperiu*“, care se putea realiza și într'un fel și într'altul.²

Minuni nu pot fi numite, apoi, nici prezicerile, ce se pot face pe cale naturală științifică, după un studiu atent și serios al faptelor. Nu este profeție, deci, o prezicere a unor evenimente cosmice, a unor conflagrații mondiale, a unui război, a unei crize economice, a unei foamete, etc. etc. Această imposibilitate a sintetizat-o, în mod fericit, acum *Cicero*, când zice: „*Quae*

1 Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 217. Cf. Specht, *o. c.*, p. 97.

2 Consultă și bogata literatură dela: J. Knabenbauer, *Orakel und Prophetie*, Passau, 1881.

praesentiri, aut arte, aut ratione, aut usu, aut conjectura possunt, ea non divinis tribuendis, sed peritis“.¹

Pentru ca o profeție să fie adevărată, ea trebuie, ca și minunea, să îndeplinească anumite condiții. Aceste condiții sunt necesare și importante, întrucât profeția, iar ca și minunea, este un criteriu extern principal și „o formă“² a revelațiunii divine.³

Profeția trebuie, deci, să fie:

a) *Clară, precisă și sigură*; nu are să fie, deci, imprecisă, întunecoasă și în gâcitură. Cu alte cuvinte, să dea anză la diferite interpretări și la un calcul al probabilităților. Contra profețiilor de acest fel, s'a pronunțat chiar *Cicero*, cu cuvinte deosebit de aspre, întrucât „*ele ar fi atât de abil compuse, că orice s'ar fi întâmplat, putea fi socotit ca prezis, și atât de obscure, sau de vag formulate, că aceleași versuri puteau, în alte circumstanțe, să se aplie la alte lucruri*“.⁴

b) *Să nu fie explicabilă prin cauze naturale*. O eclipsă, de exemplu, o furtună, mersul temperaturii, variațiile atmosferice, nu sunt profeții. Profeția nu poate fi cunoscută prin mijloace omenești. Cauzalitatea ei este supranaturală, ea scapă de sub controlul rațiunii. Oricât s'ar strădui omul, el nu poate pricepe cum se îndeplinește profeția. Orice obiecțiuni, care s'ar aduce profețiilor, — că ar sconta prezicerea lor, după cursul unor evenimente, sau ar da-o în hazard și dacă se întâmplă bine, dacă nu: la fel, fiindcă nu pot fi vădiți de neadevăr, deoarece profeția presupune mai ales timp, — se pot bine aplica profețiilor false, nicidecum celor adevărate.

„Profeția este pentru generațiile antemergătoare îndeplinirii ei, într'o oarecare măsură, enigmatică și ambiguă. Când însă, a sosit timpul și s'au îndeplinit cele prezise, spune *părintele bisericesc Irineu*, profeția este clară și sigură“.⁵

1 *De divinatione*, II, 5.

2 Cf. Mihălcescu, *Apologetica*, p. 108.

3 Cf. J. B. Becker, *Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung*, Mainz, 1890, pp. 3^{sq.}; 18 sq.; Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, II Bd., Würzb., 1856, p. 402 sqq.

4 *De divin.*, II, 24—56.

5 Ap. Gaina, *Th. de Off.*, p. 219.

c) *Să aibă un scop religios-moral.* Fără acest scop religios-moral, profeția nu mai servește ca criteriu al revelațiunii, deci nu mai are valoare. De acest fel sunt toate profețiile false, care nu urmăresc altceva decât un interes ascuns: să producă frică, uimire, sau groază, iar prin aceasta să se atingă un scop meschin de câștig, sau de conducere a masselor terorizate.

d) *Să fie adevărată, prin împlinirea sa.* Împlinirea profeției întocmai, după cum a fost enunțată, este cea mai evidentă marcă a adevărității sale.¹ Cele mai celebre cazuri de profeții, care s'au îndeplinit întocmai, sunt: *profețiile mesianice.*

Fără îndeplinirea acestor condiții, profeția sau este impropriu denumită așa, ea fiind explicabilă prin mijloace naturale (eine relative Weissagung),² sau este o profeție falsă, iar atunci trebuie, în mod radical, refuzată. De *supranaturalitatea* profeției și de caracterul său supratemporal, sau de *supratemporalitatea* sa, de stăpânire a viitorului, de precizare a lui, sau de fixare a vremelniceii lui, s'au folosit fel de fel de impostori și șarlatani. *Somnul magnetic, somnambulismul*, este unul dintre fenomenele care au fost socotite mult timp minunate, iar cei în această stare, sau *tranșă*, erau socotiți ca posedând și puteri profetice.

Orî, acești indivizi sunt *bolnavi*, ceea ce fac ei fac sub imperiul unor forțe mai tari ca ale lor, fie ale unei personalități mai mari, sau ale unei puteri magnetice (luna), așa că de acțiunile lor ei nu sunt responsabili. Profetul adevărat este om pe deplin sănătos și întregu moral și fizic.

Compararea aceasta între *mantică* și proorocie este pe de-a 'ntregul eronată. Spiritele somnambulilor și ale celor în tranșă sunt *incătușate*, nu libere, ca acele ale profeților adevărați. Nici vederea la distanță, sau *dubla vedere* (*Hellsehen, clairvoyance* — *vederea clară*) nu este profeție. Această putere sufletească este explicată foarte ușor prin puterile speciale ale sufletului. Această proprietate nu iese însă, din contemporaneitatea respectivului individ.

Neclaritățile, pe care le impută profeției contrarii ei, nu se referă la ideea principală, ci mai mult la forma ei de înveșmântare.

¹ Cf. Brunsmann, o. c., I Bd., p. 213.

² *Ibidem.*

Existența lor este explicabilă, fiind date împrejurările speciale, în care se face profeția.¹

Profeții văd viitorul într'o perspectivă specială, denumită *perspectiva profetică*. Evenimentele sunt dispuse sau ordonate mai mult în *ordinea reală*, unele lângă altele, nu în *sucesiunea temporală*, unele după altele. Așa, este cazul cu cele două venituri ale Domnului nostru Iisus Hristos.²

Profețiile erau apoi, descoperite profeților prin viziuni, de aceea aceste viziuni sunt angrenate în referințe locale și temporale, contemporane aceluși profet. Profetul mai întrebuințează, apoi, simboale; el trece dela prezent la viitor, dela cele temporale la cele eterne, dela cele sensuale la cele spirituale, dela tip la antitip, etc.³ Multe din profeții sunt, în sfârșit, tipice; au adică, o însemnătate prefigurativă, ce trece departe peste realitatea lor istorică, întrucât în ele se reprezintă, simbolic, evenimente viitoare.⁴

Aceste profeții tipice se mai numesc *profeții reale*, spre deosebire de *profețiile verbale*, în care evenimentele viitoare sunt precis formulate, depinzând însemnătatea lor de sensul unic, și nu figurat, al cuvântului. Autorii sfintelor cărți ale Noului și Vechiului Testament au întrebuințat cu abundență ambele feluri de profeții,⁵ din această cauză și interpretarea lor este destul de anevoioasă.

Trebuie, dar, să se ție cont de toate aceste circumstanțe, atunci când se are în vedere neclaritatea aparentă a profeției și nu să se recurgă la exegeze forțate, sau la afirmații arbitrare. Una dintre afirmațiile arbitrare este cea a *exegetului Jahn*, care afirmă că neclaritățile sunt special făcute, pentru ca omul să nu înțeleagă prea din vreme profeția și s'o zădărnicească.⁶

Că omul nu poate nicidecum zădărnici profeția, ne-o atestă pe deplin încercarea de a reedifica templul din Ierusalim, de

¹ Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 219; Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 247 sq.

² Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 219.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibid.*, p. 220. Cf. Denzinger, o. c., II Bd., p. 423 sq.

⁵ Cf. Mat., 2, 15; 13, 25; Is., 13, 18; 15, 25; 19, 36; Fapt., 1, 16; Rom., 5, 12; I Petru, 3, 20; Col., 2, 17; Ev., 9, 23, 24; 11, 1; etc.

⁶ Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 219.

către împăratul Iulian Apostatul. Tot așa, oricât de forțate ar fi exegezele unei profeții, ele nu ating prin nimic îndeplinirea ei întocmai, după voința și mintea divină.

§ 2. Posibilitatea profeției

Totul ce are ca autor nemijlocit sau mijlocit pe Dumnezeu, este posibil și există și în realitate. Aceasta am demonstrat-o de atâtea ori până acum, ultima oară cu argumentarea posibilității revelațiunii divine, în general, și a minunii, în special. Și profeția, ca criteriu extern principal al revelațiunii divine, este posibilă și poate fi demonstrată ca atare.

Argumentarea posibilității profeției se poate face din două puncte de vedere: 1. *Argumentarea rațională pozitivă a posibilității profeției* și 2. *Argumentarea istorică negativă a posibilității profeției*.

1. *Argumentarea rațională pozitivă a posibilității profeției*. Profeția este posibilă: a) *din partea lui Dumnezeu*, b) *din partea organului profetic* și c) *din partea omului primitor al acestei profeții*.

a) Dumnezeu cel puternic al minunilor este atotputernic și în privința profeției. Dumnezeu este atotștiutor; El stăpânește viitorul; El este deasupra timpurilor; El este etern. Toate aceste calități justifică posibilitatea profeției, din partea lui Dumnezeu. Dumnezeu poate cunoaște viitorul; El stăpânește timpurile, deci El poate comunica sau descoperi, cu deplină siguranță, evenimentele viitoare. Iar aceasta este cu atâta evidență posibil, încât, întotdeauna, concepțiunea teistă a comparat, ca un izbitor contrast, atotputernicia taumaturgică și profetică divină cu neputința și înșelăciunea culpabilă idolatră.¹

b) Odată ce Dumnezeu cunoaște pe deplin, imediat și intuitiv viitorul, El poate să facă cunoscut acest viitor cui hotărăște El, în imensa Sa înțelepciune.

c) Profetul sau proorocul poate, deci, primi descoperiri dela Dumnezeu, el poate primi profeția, pe care apoi va comunica-o

¹ Cf. Is., 42, 23; 43, 10; 44, 7; 46, 9; etc.

oamenilor. Comunicarea, mai departe, altora, poporului întreg și, mai târziu, întregii omeniri, se face după normele unanime de împărtășire omenească a cunoștințelor.¹

Ceea ce poate primi un om, pot să primească și mai mulți, mai ales că Dumnezeu nu va întârzia să însofească profeția cu alte semne minunate, care o vor pune într-o lumină cu totul nouă și-i vor acorda o mare putere de convingere. Nimic nu este exceptat, din ceea ce aparține viitorului, de atotștiința lui Dumnezeu. În cuprinsul profeției pot intra, astfel, orice fel de *evenimente viitoare libere*,² adică evenimente care depind chiar de libera determinare a voinței. Nici acest fel de evenimente sau fapte nu sunt scutite de atotștiința divină și nu sunt exceptate de-a putea fi profetizate.

„Lucrul nu trebuie să ne mire de altfel, de oarece, după cum noi am văzut acum, cuvântul preștiință atribuit lui Dumnezeu, este un termen impropriu. Dumnezeu nu prevede, El vede. Pentru El, toate evenimentele, care după felul nostru de-a vorbi, vor fi într-o zi, *sunt deja*“.³

Contra posibilității profeției din partea lui Dumnezeu, obiec-tează *marele ateu francez Voltaire*, că cunoașterii celei viitoare îi lipsește obiectul, întrucât evenimentul prezis nu există în realitate, deci el nici nu poate fi cunoscut de Dumnezeu.⁴ Contra acestei obiecțiuni răspundem, că dacă cunoașterea aceasta supratemporală a viitorului este atribuită minții omenești, atunci ea este imposibilă, dacă însă este atribuită lui Dumnezeu este posibilă, întrucât, deși inexistente, evenimentele viitoare sunt din etern cunoscute de înțelepciunea divină. Iar această cunoaștere, după cum am văzut, se referă chiar la evenimentele viitoare libere.

O altă obiecțiune, aparent serioasă, impută preștiinței divine a fenomenelor profetizate, care se vor întâmpla cu necesitate, că desrădică libertatea voii omului, întrucât omul nu s'ar putea opune acestor fenomene viitoare și nici nu ar putea acționa liber în fața lor.⁵ Această obiecțiune ar fi adevărată, dacă

¹ Cf. Hettinger, *Fund Theol.*, p. 248.

² Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 217; Boulenger, *o. c.*, p. 168.

³ Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 169.

⁴ Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 222.

⁵ *Ibidem*.

preștiința ar fi împreună cu atotputernicia creatoare divină, care, la momentul potrivit, ar crea evenimentele profetizate, fără să țină cont de libertatea ființelor raționale.

Ori, cursul evenimentelor este normal și tocmai în această scurgere normală a timpului constă sublimul și supranaturalitatea fenomenului profetic. Spre deosebire de minune, care intră supranatural, ca ceva aparte, în cursul natural al lucrurilor, profeția respectă acest curs. Profeția implică cunoașterea intrinsecă a faptelor libere, dar nu ingerează sau influențează, prin nimic, contra lor. Ele își au cursul lor normal și liber, întru nimic stingherit. Dumnezeu însă, *totul ce va fi*, într-o zi, în viitor, *El vede în prezent*.¹ Ceea ce se va întâmpla, deci, El poate cunoaște și poate comunica și altora, fără ca prin aceasta să stingherească activitatea liberă a ființelor raționale.

Realitatea, din toate punctele de vedere, a profeției o contestă însă J. J. Rousseau. Pentru J. J. Rousseau, *profeția este inutilă*, fiindcă nicicând nu vom putea ști cu siguranță, că profeția este un eveniment veritabil. Obiecțiunea sună în felul următor: „Pentru ca profețiile să fie cu autoritate, ar trebui trei lucruri, al căror concurs este imposibil: ca eu să fi fost martor al profeției; ca eu să fiu martor al evenimentului profetizat; ca să mi se demonstreze că acest eveniment n'a putut cadra în mod fortuit cu profeția”.²

Condițiile impuse de J. J. Rousseau sunt condiții imposibile de îndeplinit însă, chiar de evenimentele istorice. Și aceste evenimente nu pot fi văzute și controlate de omul singurit și totuși au realitatea lor. Omul, în cazul unei profeții adevărate, nu poate trăi, în majoritatea cazurilor, încât să vadă, cu ochii săi proprii, îndeplinirea evenimentului. Acuza, apoi, că profeția poate cadra, în mod fortuit, cu desfășurarea normală a evenimentelor nu micșorează prin nimic supranaturalitatea și supratemporalitatea evenimentului. Din contră, acordă majestății divine o nouă splendoare. Deoarece, fie că Dumnezeu, nedesridicând libertatea voii omului, vede din etern felul manifestării noastre

1 Cf. Boulenger, o. c., p. 169.

2 Emil, cartea III. Cf. Duplessy, o. c., I, I, p. 393.

și cursul universal al lucrurilor, fie că intervine cu *fenomene noi taumaturgice*, măreția Sa nu este prin nimic atinsă.

Intervalele de timp profetice sunt însă, imposibile pentru puterile normale de înțelegere și pătrundere ale omului. Omul nicicând nu ar putea, ca prin mijloace proprii, să poată întrevedea, clar și sigur, viitorul apropiat.

Cât privește *hazardul*, o mică exemplificare va fi mult mai grăitoare. Să zicem, că asupra unei persoane oarecare, care se va naște, s'au făcut douăzeci de profeții: că se va naște din cutare părinți, la cutare epocă, în cutare oraș, cu cutare semne, etc. Să mai admitem, că împlinirea acestor profeții, lăsate în voia hazardului, lasă fiecăreia din ele o șansă contra douăzeci, de realizare. Pentru ca primul fapt anunțat să se producă, omeneste ar fi o probabilitate de $\frac{1}{20}$, pentru ca două fapte să se producă, ar fi o probabilitate de $\frac{1}{400}$, pentru trei fapte: $\frac{1}{8000}$, pentru patru fapte: $\frac{1}{160.000}$; etc. etc. și pentru împlinirea a douăzeci de profeții, o șansă contra 104.857 sextilioane 600 cvintilioane: un număr de 27 cifre!¹

Deci, iată că hazardul ne demonstrează cât de utopică este posibilitatea aceasta accidentală, de a cunoaște cursul evenimentelor.

2. *Argumentarea istorică negativă a posibilității profeției.* După cum am amintit mai sus, la toate popoarele din antichitatea păgână aflăm credința în oracole și profeții. Această credință universală în profeții, cât și existența reală a unor quasi-profeții mesianice la toate popoarele, este o reminiscență ancestrală din promisiunea divină ce s'a dat omenirii, după căderea în păcat, că va avea, la împlinirea timpurilor, un Mântuitor atotputernic, pe *Mesia*.

Aceste popoare au viciat însă, noțiunea exactă a profeției, atribuind această putere oamenilor, faptul important însă este că fiecare popor crede în realitatea profeției: „Convingerea că viitorul stă deschis înaintea divinității a fost un bun comun al omenirii”.²

1 Ap. Duplessy, o. c., I, I, p. 394 sq.

2 Cf. Gutberlet, *Theodicee*, München, 1890, p. 130; ap. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 221.

„Pretutindeni, unde se află o religie, se află și credința că divinitatea descopere, câte o dată, omenirii viitorul. Năzuința de-a afla dela divinitate viitorul, a luat adeseori o formă ridicolă și irațională. La Greci și la Romani, popoarele cele mai culte ale antichității, existau *auguri*, care preziceau viitorul din măruntaele animalelor sacrificate, din cântecul și sborul păsărilor, din mâncarea găinelor, etc. Și instituțiunea oracolelor se bazează pe această convingere“.¹

Dar, nu numai *augurii* sau *haruspicii* erau cei ce descopereau viitorul neștiut și ascuns, la Romani. Alături de aceștia erau fel de fel de alte persoane, denumite: *auspicii*, *astrologii*, *mantii*, *divinii*, *presagii*, *ariolii*, *fatidicii*, etc. etc. Aceste denumiri erau înrudite cu cele ebraice și aveau aceeași semnificație ca și ele. Așa numiri ebraice: *roeh*, *hozeh*, *nabi*, etc. erau denumiri, în legătură strânsă, cu esența actului profetic.

Rezultă, deci, din aceste universale forme profetice, că profeția are un curs universal. Degradarea acestor forme nu este altcum explicabilă, decât prin reminiscențele revelaționale, ce le mai aveau aceste popoare, în care mai predomina amintirea activității profetice primordiale a lui Dumnezeu.

Istoricii materialişti impută însă, profeției, că prin preștiința divină și prin prezicerea bazată pe această preștiință, s'ar nimici, sau s'ar împiedica cursul natural și dezvoltarea istoriei.²

Această obiecțiune este însă clarificată prin expunerile noastre de mai sus.

Dumnezeu nu atinge prin nimic, nici nu influențează activitatea liberă a oamenilor. Profeția presupune curs normal, în evenimentele și faptele umanității întregi. Istoria deci, se dezvoltă liberă și în mod natural. Aceasta însă nu împiedică, ca Dumnezeu să vadă întreg cursul viitor al istoriei și să-l poată comunica, în amănunte, și atunci când vrea, oamenilor.³

Concluzie. Profeția este posibilă. Realitatea sa nu împiedică prin nimic libertatea ființelor raționale, sau cursul istoriei. Fără

¹ Gaina, *Th. d. Off.*, p. 221.

² *Ibid.*, p. 223.

³ Aceeași concepție despre istorie, ca a materialismului, o are și progenitura sa, tot atât de periculoasă, *socialismul comunist*. Consultă asupra acestor

nicio urmă de determinare, Dumnezeu vede din etern manifestarea individuală și colectivă a omenirii. Obiecțiunile ar fi atunci adevărate și serioase, când la profetizarea evenimentelor ar ajunge omul singur, cu ajutorul minții sale, ceea ce, după cum am văzut, este imposibil.

§ 3. Cunoscibilitatea profeției

Cunoscibilitatea profeției trebuie considerată din două puncte de vedere: 1. *Cunoașterea istorică a profeției împlinite sau consumate* și 2. *Cunoașterea profeției în stare de actualitate potențială, care se va împlini în viitor*. Istoricitatea celui dintâi fel de profeție se îmbină cu realitatea celui de-al doilea fel de profeție, care se va îndeplini întocmai, cum s'au îndeplinit toate profețiile adevărate istorice.

1. *Cunoscibilitatea istorică a profeției*. Pentru a cunoaște profețiile istorice, vom trebui să apelăm la mărturiile documentare, în care s'a conșcris prezicerea evenimentului, cât și îndeplinirea sa. Considerând valoarea textului, ca deplin stabilită și autentică, munca de cunoaștere se va reduce la o confruntare minuțioasă a evenimentului prezis și a evenimentului împlinit. Rezultatul acestei confruntări autentifică însuși adevărul profeției. Un exemplu dintre cele mai clasice este cel al profețiilor mesianice, prezise de proroci și îndeplinite, în timp, întocmai.

Adevărata muncă o va avea de prestat, în cunoscibilitatea istorică a profeției, *critica istorică*, pe ale cărei rezultate, științific stabilite, se vor putea baza concluziunile istorice ale cunoașterii noastre.

Raționalismul, contrar posibilității profeției, este contrar și cunoașterii sale, prin puterile noastre omenești. După raționalism, astfel de fenomene nu sunt posibile, iar atunci când sunt, atunci nu sunt cu caracter supranatural, ci natural. Omul, prin propriile

concepții: Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Giard et Brière, 1902 și: Ch. Turgeon, *Critique de la conception socialiste de l'histoire*, Sirey, 1930. De un real folos, pentru conturarea precisă a acestor poziții creștine, este și valoroasa lucrare a lui: N. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, București, Ed. Soc. Rom. de Filos., 1930.

sale puteri, le poate prevedea, sau dacă nu, atunci intervine hazardul. Raționalismul desbracă, astfel, revelațiunea, în general, de orice element supranatural, totul ar fi deci de origine omească rațională.

După cum am văzut până acum, profeția nu poate fi un produs al puterilor omenești, deoarece ea iese din naturalul și posibilul uman. Profeția adevărată presupune cunoștință supranaturală și putere supraomenească, ceea ce omul nu poate presta. Toate produsele umane sunt produse calpe, față de profeția adevărată. Aluziile raționaliste la *somnambulism*, la *hipnotism*, la *spiritism*, la *ocultism*, la *fenomenele de telepatie, telekinesă, teleplastie*, cât și cele referitoare la *fenomenul de clarviziune (clairvoyance)*, fie că se manifestă prin vederea lucrurilor ascunse sau din depărtare (*Fernsehen*) și atunci se numește *hypnoscopie*, fie că se manifestă prin vederea îndărăt, în trecut, a lucrurilor întâmplare (*Rück- und Vorschau*),¹ nu sunt decât aluzii la fenomene naturale, originale e drept, dar care se pot explica pe cale normală, ca manifestări bolnave, sau particularități speciale ale sufletului omenesc.²

Toate aceste fenomene speculează, fie influențarea posibilă a unor spirite mai slabe, denumite *medium*, fie magnetismul personal mai dezvoltat al unor specimene dotate cu puteri sufletești peste cele normale, fie credința falsă, destul de răspândită, în stafii, etc. etc. Dovadă de aceasta este renumită *sectă teosofică*, care și-a făcut o misiune din cercetarea științifică a fenomenelor esoterice. Această sectă s'a împreunat, cu predilecție, cu cele mai curioase, mai sensaționale și mai obscure forme de cugere omenească, ca: *spiritismul, ocultismul, masoneria*, etc., ori cu cele mai originale forme de religie, ca cea *budistă*, de exemplu.

Toate aceste obiecțiuni originale, făcute de raționalism, cu ajutorul acestor fenomene sufletești patologice, sau cel puțin originale, nu reușesc decât să scoată, mai mult în evidență, neputința profetică a acestor fenomene și marea supranaturală și

1 Cf. Straubinger, o. c., pp. 65—73. Consultă și: R. Tischner, *Über Telepathie und Hellsehen*, München, 1920, p. 6 sqq.

2 Cf. Becker, *Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung*, pp. 160 sqq.; 165 sqq.; 170 sqq.

sublimul divin al profeției adevărate.¹ Ca și vechile profeții clasice, făcute de *Pitia*,² sau de diferitele *Sibylle*, dintre care cele mai renumite sunt cele ce trăiau în grotle din *Erythrea*,³ și aceste ultime ancorări de obiecțiuni raționaliste rămân fără temelie solidă și se vădesc a fi simple fenomene naturale patologice, sau simple șarlatanii.

Hipnotismul face apel, astfel, la inconștient, pe care-l ridică în stare conștientă, — deși eul medium-ului doarme, — și îl folosește spre a produce mirare. Un hipnotizor bun, care-și cunoaște meseria, nu va face apel decât la un cuprins inconștient, pe care-l presupune ca existent în substratul conștiinței, fiind intrat pe cale subconștientă. Cererea unui lucru necunoscut de medium, sau neposedat de el, pe cale conștientă și subconștientă, în inconștient, duce la eșecul experienței hipnotice.⁴ Nu poți cere, așa, unui țăran să știe vorbi curent o limbă oarecare, despre care nu are idee și nici nu a auzit-o nicicând, o poți cere unui titrat oarecare, care s'a ocupat cu această limbă din liceu. Deși nu o posedă curent, inconștientul ajută însă, și se produce fenomenul, care pune în stupefacție publicul spectator.⁵

Sau: cine cu cunoaște șarlataniile spiritiste? Fenomenele de *telekinesă*, de mișcare a corpurilor fără contact extern, sau de *teleplastie*, de apariții externe, sau de ieșire a *ektoplasmei*, fără relațiune vizibilă cu medium-ul, așa numitele fenomene de *materializare* și *dematerializare*, nu sunt decât simple vorbe

1 Consultă edificatoarea lucrare a lui: A. Seitz, *Okkultismus; Wissenschaft und Religion*, 3 Teile, München, 1926—1929.

2 Pe Pitia o descrie, în felul următor, poetul latin Virgil, în: *Encidă*, VI, 46:

„Subito non vultus, non color unus.

Non comptae mansere comae, sed pectus anhelum,

Et rabiae fera corda lument“.

3 Asupra Sibyllelor și a profețiilor lor aparente, consultă: E. Bevan, *Sibyls and feers, some ancient theories of revelation and inspiration*, London, 1929.

4 Asupra inconștientului, cât și asupra funcțiilor creatoare ale subconștientului mai consultă: Ralea, *Psihologie și viață*, p. 57 sqq.; I. Biberi, *Funcțiunile creatoare ale subconștientului*, București, Fund. Reg., 1938.

5 Consultă: A. Forel, *Der Hypnotismus oder die Suggestion und die Psychotherapie*, XII Aufl., Stuttgart, 1923; și: A. Moll, *Der Hypnotismus*, V Aufl., Berlin, 1924.

goale fără adevăr, întrucât corpurile neînsuflețite rămân neînsuflețite, iar cele însuflețite rămân mărginite, fără a putea ieși din cadrul lor finalist. Descoperiri senzaționale, toate întâmplate în ultimul timp, au demonstrat, cu prisosință, toate combinațiile de scamatorie, care există la baza spiritismului, ceea ce a făcut să mai tempereze entuziasmul popular față de aceste fenomene.¹

Aceeași bază ireală o au credințele în *fantasme*, în *duhuri vrăjitorești*, ce plutesc prin aer, în *vampiri*, în *iele*, în *strigoi* și în stăpânirea și folosirea lor în scopuri profetice, de către om. Nici părerea teologilor protestanți pozitivi: *Twisten*, *Nitzsche*, *Rothe*, *Martensen*, *Voigt*, etc., că în profeție s'ar putea recunoaște „un element divin cu totul general” nu este adevărată.² Această părere ruinează noțiunea adevărată a profeției, care susține că profețiile lui Dumnezeu nu sunt vagi și generale, ci determinate și concrete.³

Profeția adevărată va fi luată, deci, din punct de vedere istorico-critic, sever și amănunțit. Profeția nu este numai o comunicare de adevăruri generale, vagi și impersonale, ea este o comunicare de adevăruri fixe, precise și reale. Pe calitățile acestea se va cunoaște profeția adevărată istorică, nu pe cele scontate de spiritul protestant pozitivist. Trebuie, apoi, să se mai aibe în vedere, la cunoașterea profeției adevărate, *scopul ei religios-moral*. Acest scop este în defecțiune la profețiile false, deoarece autorii lor nu vor urmări nicidecum decât scopuri mărginite, în conformitate cu ființa lor.

2. *Cunoscibilitatea profețiilor, în stare de actualitate potențială, care se vor îndeplini în viitor*. Cunoașterea acestor profeții, când nu este admisă ca demonstrată, prin realitatea celorlalte profeții creștine istorice, este mai grea și mai anevoioasă. Ea se reduce numai la o jumătate din actul profetic, la prezicere, sau la prevestire, fără a fi confirmată încă această prevestire, prin îndeplinirea sa întocmai. Iar aceasta nu din cauză că ar fi imposibile de îndeplinit, sau că nu se vor îndeplini

¹ Consultă în această privință: A. Ludwig, *Okkultismus und Spiritismus*, II Aufl., München, 1921, pp. 15 sqq.; 45 sqq.

² Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 225.

³ *Ibidem*.

întocmai, ci din cauză că încă nu le-a sosit timpul lor hotărât de îndeplinire. Un exemplu edificator sunt profețiile eshatologice creștine, relative la sfârșitul universal.

Criteriile de cunoaștere ale acestor preziceri sunt cele ale minunii, ce se efectuează în contemporaneitate, deoarece și profeția poate fi considerată ca atare, sau criteriile de identificare ale profeției istorice însăși. Se va considera: integritatea morală și fizică instrumentală; se va considera însăși natura evenimentului prezis, dacă întrece sau nu puterile omenești de cunoaștere; se va considera, dacă este eveniment într-adevăr liber și complet desbărat de orice prevedere sau prezicere normală a sa; se va considera, dacă, în sfârșit, are un scop precis și bine clarificat religios-moral.

Constatarea și admiterea aceasta apriorică a profeției va fi pe deplin întemeiată, la îndeplinirea sa întocmai, când critica istorică va confrunța definitiv și va trage concluziile rezultante dintre termenii prezicerii însăși și termenii de înfăptuire ai profeției.¹

Pentru ca cunoașterea deplină a profeției să fie posibilă aceluiași individ, J. J. Rousseau pretinde, că același individ ar trebui să fie de față și la prezicere și la îndeplinire.² La aceasta se opune însă, caracterul supratemporal al profeției, care nu se mărginește numai la durata unei singure vieți, ci înglobează o cantitate mai mare de timp. Unele, adică, dintre profeții se împlinesc chiar în timpul când trăește instrumentul revelațional profetic, altele însă sunt destinate unui viitor mai îndepărtat.³

Omul din prezent însă, va fi înlocuit de un alt om, iar mărturia verbală a omului prezent va fi înlocuită prin mărturia istorică a textului, care va conșcrie prezicerea. Mijloacele, pe care le folosește critica textului în vremurile noastre, exclud orice puțință de înșelare, sau de neputință de verificare exactă a termenilor prezicerii, care s'au conșcris într'un text istoric.

¹ Despre profeție și îndeplinirea ei consultă: F. Hettinger, *Apologie des Christentums*, II Bd., VIII Aufl., Freiburg im Br., 1899, pp. 327—384.

² *Emil*, c. III; ap. Duplessy, *o. c.*, I, I, p. 393.

³ Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 232.

Concluzie. Profeția creștină este pe deplin cunoscută din punct de vedere istoric; în mod numai parțial, sau mai bine-zis, potențial, este cunoscută din punct de vedere al profeției prezise, care încă nu s'a îndeplinit. Parțialitatea aceasta actuală în cunoaștere, sau potențialitatea aceasta, cu virtualități depline de îndeplinire este însă accidentală și vremelnică, ea va dispărea la îndeplinirea întocmai a profeției prezise, când și cunoașterea noastră va fi deplină și verificată.

Natural, că în această cunoaștere nu intră procesul intim și supranatural profetic, care este inaccesibil puterilor noastre omenești de înțelegere și cunoaștere, ci numai procesul extern fenomenologic, care, îndeplinindu-se, servește unui scop, precis delimitat, religios-moral.

§ 4. Valoarea probantă a profeției

Profeția este un criteriu extern supranatural al revelațiunii divine. După ce am demonstrat, până aici, realitatea, posibilitatea și cunoscibilitatea profeției, ne rămâne acum să ne ocupăm cu valoarea sa probantă, sau cu puterea sa demonstrativă, atunci când este folosită ca criteriu extern supranatural pentru divinitatea revelațiunii.

Profeția adevărată istorică, atunci când a fost prezisă și îndeplinită întocmai, are o mare putere demonstrativă. Ea demonstrează, că nicio putere omenească nu ar putea nici prezice evenimente viitoare, de natura evenimentelor profetice creștine, și nici nimeni nu le-ar putea îndeplini, prin puteri naturale. Singur Dumnezeu, care vorbește prin profeți, împlinește profețiile, așa după cum au fost prezise.¹

Natural, că totul ce este însoțit de astfel de semne supranaturale: minuni și profeții, are o recomandare divină dintre cele mai evidente în fața omenirii.² Cicero, pune atât de mult preț pe profeție, încât dela ele pleca în argumentarea existenței lui Dumnezeu, spunând că: „*acolo unde există profeție, există*

1 Cf. Brisset, *Les prophéties accomplies*, Paris, 1906, pp. 3 sq.; 91 sq.

2 Asupra valorii probante biblice a profeției, precum și indicațiuni bogate scripturistice, vezi: Weber, *Apologetik*, p. 200 sqq.

și zei” = „*Ista reciprocantur, ut si divinatio sit et dii sint et, si dii sint, et divinatio*“.¹

„Întreaga putere demonstrativă a profeției constă într'aceea, că într'însa se interpune Dumnezeu, nemijlocit, pentru acreditarea organului revelațiunii Sale“.² Nu întâmplarea, nici hazardul, nici destinul, acel *ananki* grec, sau *moira*, ori *fatum*, lucrează după organul profetic, la îndeplinirea prezicerilor. Aceste preziceri sunt atât de precise și clar formulate, încât este imposibil a le lăsa în sarcina întâmplării oarbe, atunci când nu ne dau satisfacția unei proveniențe umane.

Nu pot fi lăsate în sarcina întâmplării oarbe, din cauza „planului unitar ce se poate observa în profeții, sau ideii fundamentale, care predomină peste tot, ca un fir roșu, care leagă toate profețiile într'un sistem indestructibil“.³

De aceea, unde există plan nu e loc pentru întâmplare.⁴ Unde este un sistem unitar încheșat nu se pot admite surprize și intrusiuni strelne.⁵

Acesta este cazul supranatural al profețiilor mesianice, toate dispuse într'un sistem organic, care începe cu promisiunea unui Mântuitor, dată acum protopărinților noștri, se continuă cu prezicerile din întreg decursul T. V., cu împlinirea din T. N. și cu desăvârșirea finală, dela sfârșitul lumii.

Nimic în acest plan iconomic creștin nu este hazard, sau întâmplare. Profețiile creștine merg într'un mod impresionant, spre îndeplinirea lor exactă. „Consunarea unui număr mare de profeții, în punctele ființiale ale prezicerilor lor; organismul întreg al profețiilor, dela protoevangheliu până la profeția județului ultim; intercalarea profețiilor în istoria întreagă a poporului israelitean și importanța universală a adevărului, ce este conținut în profețiile despre Mesia și Mântuitorul lumii, fac puterea demonstrativă a acestora, pentru divinitatea revelațiunii, ce este însoțită de dănselle, irezistibilă“.⁶

1 *De divin.*, I, c. 5.

2 Gaina, *Th. d. Off.*, p. 229.

3 *Ibid.*, p. 229 sq.

4 *Ibid.*, p. 229 sq.

5 Cf. I. Frings, *Die Einheit der Messiasidee in den Evangelien*, Main, 1917,

p. 65 sqq.

6 Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 231.

De aceea, dacă se strică planul, sau se dărâmă sistemul și se extrage o profeție singurită pentru a o supune criticei, se pot întâmpla cele mai regretabile și dezastruoase greșeli, care trag în cumpăna mântuirii unui întreg neam. Așa a fost cazul cu poporul iudeu, care, evadând din contextul scripturistic, a transformat persoana viitorului Messia într'a unui împărat pă-mântesc, unui mare cuceritor de popoare cu sabia, nicidecum în aceea a unui împărat ceresc și a unui mare cuceritor de popoare cu spiritul. Greșeala aceasta a condiționat însă, rămânerea pe din afara creștinismului a întreg poporului iudeu.

Considerând toate aceste expuneri, se poate vedea că profețiile au o foarte mare putere de demonstrare și convingere în totalitatea lor. Ele au făcut întotdeauna o mare impresie asupra gloatelor, fie că au fost comunicate de oracolele pitice, fie că au fost comunicate de oracolele sibiline, fie că au fost comunicate de profeții adevărați ai unui Dumnezeu adevărat. În timp ce unele și-au vădit deșertăciunea, profețiile adevărate s'au înălțat din ce în ce mai mult în stima și considerațiunea generală.

Ceea ce a determinat pe părintele bisericesc *Iustin Martirul* și *Filosoful* să spună, că: „Împlinirea profețiilor este argumentul cel mai mare și mai adevărat al creștinismului”.¹

„Profețiile, cuprinse în istoria revelațiunii divine, sunt într'un oarecare sens o minune continuă, astfel că împlinirea lor trebuie să-l umple pe fiecare, care-și dă osteneala să cugete mai de aproape asupra acestui fapt, chiar pe scepticul cel mai renitent, cu admirație”.² Atât profețiile istorice împlinite, cât și cele neîndeplinite, au, deci, o putere demonstrativă fără egal. Ele se recomandă reciproc, recomandă împreună revelațiunea divină și recomandă, în sfârșit organul profetic.

Obiecțiuni. Obiecțiunile, ce le fac contrarii puterii demonstrative a profețiilor, pun accentul pe existența profețiilor false. Ei obiectează, adică, că și păgânii, precum și religiile altor popoare au profețiile lor, care sunt asemenea celor creștine, fără valoare sau putere demonstrativă.

¹ Cf. Apologia, c. 31, 33, etc.

² Cf. Gaius, *Th. d. Off.*, p. 232.

Cu minunile false noi ne-am ocupat acum la locul său, cu profețiile false ne-am ocupat, în tangentă, acolo unde au intervenit, până acum, în tratarea generală a profeției creștine. Aici, nu vom face decât să rezumăm observările făcute anterior.

Oracolele și profețiile false sunt după cum le arată și numele, simple scamatorii sau șarlatanii, unele destul de originale și ingenioase, altele însă de tot lamentabile. *Mantica păgână* era un fel de „amețală”, de „nebunie”. Sufletului celui hipnotizat, mediu-ului modern, mant-ului clasic, nu i se pot pretinde profeții sigure și precise. Ceea ce producea el era un șir de cuvinte fără rost, pe care le interpretau augurii și haruspicii, cum voiau. Scopul, deci, era intervertit. De multe ori acest scop era chiar de-a pricinui războaie, atunci când nu era, în majoritatea cazurilor, materialist. Nimeni nu credea în aceste oracole, nici chiar augurii și haruspicii, iar scriitorii, de pe acele vremuri, își băteau joc de aceste profeții.¹

Un caz special ar fi descoperirea de urme mesianice în profețiile păgâne și mai ales în profețiile sibiline. Originea profețiilor mesianice în păgânism este ușor de explicat cu ajutorul revelațiunii primordiale, când Dumnezeu a promis întregului gen omenesc un Mântuitor. Reminiscența acestei profeții primordiale se poate constata și azi.

Mai serios este cazul *prezicerilor sibiline*, referitoare la Messia. Pe unele din ele le-au folosit chiar sfinții părinți, ca adevărate, adică referindu-se la persoana lui Hristos. Ceea ce ni s'a păstrat azi, nu este decât un produs al literaturii apocrife din primele secole creștine, cultivată de Iidovi și creștini, cât și un fragment citat de *Virgil*, care aparține adevăratelor preziceri sibiline, din timpul antecreștin.² Aceste preziceri sibiline,

¹ Așa, Cicero, *De div'n.*, II, 54: „Callide qui illa composuit, ita perfecit, ut quotcunque accidisset, praedictum videretur”. De la *Horatiu*, avem următorul vers relativ la oracole: „Laerti ade, quidquid dicam, aut erit, aut non” (*Sat. lib. II, sat. 6, v. 59*), etc. Vezi alte exemple, la: Tholuck, *Die Propheten und ihre Weissagungen*, Gotha, 1861, p. 9; ap. Gaius, *Th. d. Off.*, p. 235, nota 1.

² Egloga IV ad Pollionem;

„Ultima Cumaei venit jam carminis aetas;
Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
Jam redit et virgo, redeunt Saturnia regna;

fără a fi de origine divină, ar putea fi sinteza cea mai fericită a reminiscențelor profetice primordiale, care circulau în păgânism.¹

După cum vedem obiecțiunile contrare puterii demonstrative ale profeției sunt neîntemeiate. Valoarea probantă a profeției nu este prin nimic atinsă și rămâne aceeași. Profeția este un prețios criteriu extern supranatural pentru argumentarea divinității revelațiunii creștine.

Concluzie generală. Criteriile de cunoaștere ale revelațiunii, în totalitatea lor, designează adevărata revelațiune divină, cât și adevărata religie, cea creștină. Fără ca această demonstrație să fie „apodictică”, sau cu „străgută matematică”,² ci numai morală, criteriile revelațiunii, luate în general, reușesc să ne prezinte, ca unica revelațiune adevărată, pe aceea ce îndeplinește în sine toate condițiile interne și externe. Numai aceea revelațiune, care este recomandată atât din punct de vedere al criteriilor interne, cât și din punct de vedere al criteriilor externe, este cea adevărată și unică, divină.

Această revelațiune formează tezaurul cel mai de preț al religiei creștine.

Jam nova progenies caelo demittitur alto.
Tum modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet ac toto surget gens aurea mundo,
Casta, fave, Lucina . . .”

¹ Tradiția susține că ar fi fost zece Sibylle. Ele erau fecioare, care spuneau sfaturile și voința lui Dumnezeu (*σιος* (*Θεός*) și *βουλή*) și erau denumite după localitățile unde trăiau, așa: *Sibylla Cumana*, care locuia în Cumae; *Delphica*, care locuia în Delphi; *Tiburtina*, care locuia în Tibur; *Erythrea*, care locuia în Erythra, etc. etc. Ceea ce este important este că în cărțile sibylline se află multe profeții referitoare la Messia. Una dintre cele mai celebre profeții messianice este cea a sibyllei din Erythra, la care inițialele versurilor profetice sunt simbolice și preînchipuiesc peștele creștinilor primitivi: „*ἰχθὺς = Ἰησοῦ Χριστοῦ Θεοῦ Υἱοῦ Σωτῆρος*”. (Vezi profeția aceasta la fr. Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 23; alte profeții messianice sibylline la: Lactantiu, *Inst. lib. I, De falsa religione* c. VI). Apologetul greco-unit V. Suciū crede că Dumnezeu a putut să facă descoperiri profetice și păgânilor, exemplele cele mai strălucite ar fi aceste profeții sibylline. Cf. V. Suciū, *o. c.*, vol. I, p. 232 sq.

² Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 239 sq.

CAPITOLUL V

Desvoltarea istorică a revelațiunii divine

Deplina completare a celor expuse până acum, o vor face aceste două capitole de încheiere, care se vor ocupa cu: „*istoricul revelațiunii divine*”.

În acest capitol, ne vom ocupa cu *realitatea istorică* a revelațiunii divine. Expunerile de până acum vor fi completate și ilustrate cu faptul istoric al unei revelațiuni unice divine, care s'a dat omenirii.

Această revelațiune unică divină va fi studiată din punct de vedere genetic și progresiv, ca orișicare altă realitate istorică. Dumnezeu a revelat, de fapt, omenirii ființa Sa și voia Sa, iar, studiind trecutul, vom vedea, că originea revelațională a creștinismului coboară până la revelațiunea primordială adamică.

În acest capitol, ca și în cel următor, nu ne vom ocupa cu expuneri doctrinale dogmatice și nici cu balast istorico-exegetic, sau introductiv biblic. Vom simplifica, de aceea, materialul revelațional istoric la punctele esențiale, ce ne preocupă pe noi și ne folosesc totodată la înlănțuirea noastră demonstrativă.

Capitolul acesta se va împărți, de aceea, în următoarele subdiviziuni:

- § 1. *Revelațiunea Vechiului Testament.*
- § 2. *Revelațiunea Noului Testament.*
- § 3. *Inspirațiunea divină și valoarea istorică a cărților sfinte Scripturi.*

§ 1. Revelațiunea Vechiului Testament

Revelațiunea divină însoțește omul, imediat dela crearea sa. Am putea spune, că primele cunoștințe paradisiace ale omului sunt câștigate pe bază de revelație divină. După această revelațiune divină primordială, șirul revelațiunilor ulterioare se

ține lanț. Dumnezeu S'a revelat „în multe rânduri și în multe feluri”,¹ patriarhilor, lui Moisi, tuturor profeților și, în sfârșit, S'a revelat, ca Dumnezeu-Om adevărat, pe Sine și voia Sa, în persoana supranaturală diofizică a Domnului nostru Iisus Hristos.²

Revelația divină a Vechiului Testament a fost *treptată și progresivă*: dela simplu, la compus; dela ușorul minților neobișnuite, spre greul minților mature; dela generale, la speciale.³ Oamenii au fost educați, astfel, prin revelațiunea divină, ca niște „prunci în Hristos”,⁴ cu „lapte nu cu bucate compacte”,⁵ până ce au ajuns la „vârsta maturității depline, a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu”.⁶

Prima treaptă a revelațiunii divine este *revelațiunea primitivă*, sau *primordială adamică*.⁷ Dumnezeu descopere omului, tânăr pe pământ și neexperimentat în arta vieții, primele noțiuni vitale, pentru existența sa. Dela această epocă, acum, Dumnezeu descoperă omului, iar omul cunoaște, că există un Dumnezeu personal, că există un suflet spiritual și nemuritor, că există o libertate a voii și o responsabilitate pentru păcat.

Cunoașterea paradisiacă cuprinde în ea, implicite și nedesvoltate, toate elementele viitoare și deplinei cunoașteri, în amănunt și în special, a omului. Ceea ce era necesar, pentru acest început fericit de viață omenească, omul află. El află și ceea ce era strict necesar să îndeplinească, pentru a conserva această stare.

Cuprinsul revelațional primitiv cuprinde, astfel, întreaga doctrină pe care o descoperă Dumnezeu, începând cu Adam și

1 Ev., 1, 1.

2 Cu tot dreptul, de aceea, Testamentul Vechiu este socotit ca „întâia expresie a revelației” și ca „o extensiune a voinței lui Dumnezeu în lume”. Cf. N. Neaga, *N'am venit să stric legea!* Sibiu, 1940, pp. 96, 257.

3 Cf. E. Rolland, art. *Révélation*, p. 198. Asupra problemei evoluției în revelație, consultă: Th. Simon, *Entwicklung und Offenbarung*, Berlin, 1907, p. 51 sqq.

4 I Cor., 3, 1.

5 I Cor., 3, 2.

6 Io., 17, 8.

7 Despre progresivul revelațiunii divine a T. V. vezi: P. Rezuș, *Desvoltarea dogmatică*, Cernăuți, 1938, p. 33 sq.

continuându-se până la primul patriarh: Avraam. Sunt cuprinse, astfel, primele *relații cosmogonice*; sunt puse în praxă primele și cele mai *ideale raporturi* între Dumnezeu și omul edenic; sunt cuprinse *primele intrusiuni ale păcatului în lume* și ale raportului lui față de om; sunt cuprinse *nouile raporturi ale omului de după păcat* față de Dumnezeu; sunt cuprinse *primele promisiuni profetice* ale unui Mântuitor universal; sunt cuprinse și semnele și urmările marelui cataclism pentru omenire: *deluviul*; sunt cuprinse, în sfârșit, zorii unei lumi și omeniri noi, care începe cu *supraviețuitorii potopului*: Noe și cei trei fii ai săi.

Acest cuprins revelațional îl aflăm în cuprinsul doctrinal al tuturor religiilor necreștine sau păgâne ale popoarelor. Numai așa este explicată această universală reminiscență revelațională, prin decădere continuă și pervertire treptată a revelațiunii divine primordiale, din care nu au rămas decât vestigiile tragice ale unui trecut comun, sau ale unui alt viitor; *căderea omului, rolul șarpelui, deluviul, speranța într'un Mântuitor* sunt reminiscențe doctrinale ce le aflăm în religiile tuturor popoarelor.¹

Revelațiunea primordială adamică este urmată de *revelațiunea patriarhală*. Dumnezeu a socotit, că este timpul potrivit și necesar, ca să întărească și să mărească cuprinsul revelațiunii primitive. Față de mersul triumfal al păgânismului în istoria lumii, omenirea ar fi fost complet pierdută, fără ajutorul revelațional divin. Ne servește ca mărturie pentru aceasta starea de deplină decadență, în care ajunsese omenirea păgână, în ajunul venirii Domnului nostru Iisus Hristos.

Dumnezeu ajută, deci, omenirea și-i întărește suportul moral al rezistenței. Promisiunile mesianice sunt precizate, prin descoperiri noi, făcute *patriarhilor*: Avraam și fiii săi: Isac și Iacov. Poporul iudeu devine „poporul ales” de Dumnezeu pentru primirea Mântuitorului, pentru aceasta el primește semn distinctiv în carnea sa: „*circumciziunea*”. Despre Mesia, profețește Iacov, pe patul morții, că se va naște din seminția lui Iuda.

Este însă, dat ca poporul iudeu să pericliteze din nou, prin uitare și întrelăsare, poruncile și sfaturile divine, în timpul celor

1 Vezi reminiscențe revelatoare primordiale, viciate, soteriologice, la: P. Rezuș, *Aspecte soteriologice*, Caransebeș, 1939, p. 4 sq.

patru sute ani trăiți în Egipt. Dumnezeu hotărî, de aceea, să „scrie pe piatră, ceea ce nu se mai citea în inimi“, după cum zice marele scriitor și orator bisericesc francez *Bossuet*.¹

Fapt este, că Dumnezeu descoperi poruncile Sale lui Moisi, pe muntele Sinai, iar Moisi, la rândul său, săpă aceste porunci în două table de piatră. Cuprinsul acestor porunci este de o importanță vitală pentru poporul iudeu. În *decalog*, sau în *legea mozaică*, sunt cuprinse toate legile de ființă și organizare doctrinală și politico-statală a poporului iudeu. În aceste porunci se cuprind primele norme luminoase morale, primele obligațiuni familiare și sociale, primele organizări civilizate statale.

Pe temelia aceasta revelațională vor clădi *profeții*. Poporul iudeu este acum destul de pregătit și timpul este de ajuns de apropiat, pentru primirea Mântuitorului. Caracteristica esențială a profețiilor din Vechiul Testament și centrul lor va fi *persoana lui Mesia*. Aceste profeții se vor referi, fie la timpul nașterii, fie la locul și caracteristicile personale ale Mântuitorului.

Profeții *Daniil*, *Aghen* și *Mahachie* vor preciza, astfel, timpul sosirii Mântuitorului.² Despre originea Mântuitorului, *Isaia* spune că se va naște din rădăcina lui Iesse,³ sau *Ieremia* precizează: „și din seminția lui David“.⁴

Profetul *Mihea* va preciza locul nașterii, în Veteleem, în Iudeea;⁵ cât privește modul nașterii, acesta va fi extraordinar, dintr-o fecioară nepătată, iar numele lui se va chema „*Emanuil*“.⁶

Dar, nu numai referințe personale vor profetiza proorocii Vechiului Testament, ei vor profetiza și despre *activitatea Domnului nostru Iisus Hristos*, care va fi activitate soteriologică obiectivă: de *împărat*, *profet* și *învățător*.⁷

Prin activitatea profetică, ultimele jaloane, pentru pregătirea omenirii precreeștine, au fost puse. Omenirea află, că ceea

1 Cf. Mihălcescu, *Apologetica*, p. 115.

2 Dan., 9, 24—27; 2, 7; Mal., 3, 1; etc.

3 Is., 11, 1.

4 Ier., 23, 5.

5 Mih., 5, 1.

6 Is., 7, 13.

7 Is., 2, 2—4, 35, 4; 49, 6; 53, 1—10; Ier., 31, 31—35; Mih., 4, 1—3 Zah., 9, 9; Ps., 2, 5; 71, 7, 109, 5; etc.

ce au păgâneștile lor tradiții, ca reminiscențe ancestrale, este „fapt“ ce-și anunță, cât de curând, realizarea.¹

Spiritul de castă iudaică devine mai elastic. Activitatea profetică dă primul semnal al evadării universale a creștinismului de mai târziu. Dumnezeuul poporului ales încetează de-a mai fi un Dumnezeu național, El se anunță, așa cum e în realitate: un Dumnezeu al tuturor popoarelor.²

Epoca de pregătire iudaică încetează, iar odată cu ea și legea veche se perimează. Glasul în pustiu al Botezătorului și înaintemergătorului Ioan vestește zorii Noului Testament și activitatea soteriologică obiectivă a Domnului nostru Iisus Hristos.

Divinitatea revelațiunii Testamentului Vechiu. Revelațiunea Vechiului Testament împlinește toate criteriile unei revelațiuni divine adevărate. Atât din punct de vedere intern, cât și din punct de vedere extern, criteriile atestă excelența și sublimitatea, fără egal, a acestei revelațiuni divine progresive. Omenirea, prin această revelațiune, urcă din negura și umbra morții păgâne, spre zorii unei noi lumi și noi vieți, de mântuire și fericire. Organele revelaționale atestă, peste tot, misiunea lor supranaturală, prin semne și minuni. Dintre ele, cele mai celebre, sunt minunile îndeplinite de Moisi și profeți.

+

Prin Moisi s'au făcut următoarele minuni:

1. Însăși fapta eliberării poporului iudeu din sclavia egipteană.
2. Semnele ce le-a făcut Moisi înaintea bătrânilor poporului iudeu și înaintea lui Faraon, ca să-i convingă de misiunea sa dumnezească, și anume:

- a) Prefacerea toragului într'un șarpe, înaintea lui Faraon.
- b) Cele 10 plăgi ce le-a provocat Moisi peste Egipteni, ca: prefacerea apelor în sânge; acoperirea țării întregi cu broaște,

1 Cf. M. J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1908, p. 210 sqq.; Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 321 sqq.; Neaga, o. c., p. 83 sq.

2 Asupra originii monoteismului T. V., cât și asupra obiecțiunilor evoluționiste din jurul acestei origini, precum și reflexii din cele mai prețioase asupra caracteristicilor iudaice ale Dumnezeuului lor național, vezi la: V. Tarnavski, *Originea monoteismului Testamentului Vechiu*, trad. din „*Biblische Zeitfragen*“, broș. 2, în *Candela*, An. XXXIV, Nr. 5—8, 1923, pp. 189—225.

cu muște, cu lăcuste, uciderea tuturor celor întâi născuți, ș. a., care toate fură prezise de Moisi imediat, înainte de producerea lor, și lovire numai pe Egipteni.

3. Trecerea prin Marea Roșie, care s'a despărțit, în urma lovirii lui Moisi cu toiagul în ea, în două părți, așa că Israilitenii au trecut ca pe uscat.

4. Pierderea oastei egiptene în aceeași mare, prin lovirea din nou cu toiagul și împreunarea apelor.

5. Izvorirea apei din stânca muntelui Horeb, după ce a lovit Moisi cu toiagul în ea.

6. Victoria asupra Amalechiților, în urma rugăciunii lui Moisi, etc.

Adevărul istoric al minunilor acestora, precum și al celorlalte din pentateuh, sunt mai presus de orice îndoială.¹

Tot așa și minunile ce le-au făcut profeții, pentru adevărarea misiunii lor dumnezeiești, sunt foarte multe și diferite. Ei au vindecat bolnavi, fără a întrebuința oarecare mijloace naturale. Așa, a vindecat profetul Elisei pe Neeman Sirul, de lepra sa, numai prin scufundarea sa, de șapte ori, în apele Iordanului.² Ei au trimis diferite boale, ca pedepse, peste cei fărădelege; așa, a trimis Elisei lepra lui Neeman asupra lui Gehazi, servitorul său, ca pedeapsă, pentru că a primit plata vindecării lui Neeman, pe care o refuza proorocul.³ Ei au înviat morții; așa, a înviat profetul Elisei pe fiul mort al văduvei femei samaritene;⁴ profetul Ilie a înviat pe fiul mort al văduvei din Sarepta Sidonului.⁵ Ei au făcut și alte semne minunate: profetul Ilie a pogorât ploaie după o secetă de trei ani; altădată a pogorât foc din cer, pentru arderea jertfei, etc. etc.⁶

Despre realitatea și caracterul minunat al acestor fapte, iarăși nu poate fi nicio îndoială.

1 Cf. Comoroșan, o. c., p. gen. p. 120 sq.

2 4 Reg., 5, 1—14.

3 4 Reg., 5, 27.

4 4 Reg., 4, 32.

5 3 Reg., 17, 19.

6 3 Reg., 18, 42; 18, 37; Cf. Comoroșan, o. c., p. gen. p. 129.

Rezultă, deci, că revelațiunea Testamentului Vechiu este de origine divină. Ea este, deci, singura revelațiune autorizată și care poate să ne conducă și să ne introducă în sanctuarul revelațional al Noului Testament.¹

§ 2. Revelațiunea Noului Testament

Revelațiunea Noului Testament s'a înfăptuit prin persoana Dumnezeu-Omului Iisus Hristos. Plinirea timpurilor coincide cu întruparea și nașterea Domnului nostru Iisus Hristos; coincide totodată cu ultima și definitivă conturare a revelațiunii divine. Plinirea timpurilor coincide, astfel, și cu maturitatea spirituală a poporului ales, spre a primi, fizic și psihic, persoana Aceluia, înspre care se îndreptau toate năstăliile profetice ale Vechiului Testament.

„Faptul că Dumnezeu nu S'a arătat, spune teologul D. Stăniloae, decât la capătul istoriei revelațiunii în persoană concretă și consistentă omenească, arată că Dumnezeu a rezervat descoperirea Sa deplină pentru timpul în care oamenii vor fi pregătiți pentru ea. Înainte se revela prin forme inconsistente de obiecte sau persoane, ca cele din lumea creată, sau prin forme vizionare deosebite de cele din lume, pentru că apropierea Lui de om nu era deplină și deci nici descoperirea Lui nu se putea face desăvârșit și durabil. A lăsat să treacă un timp, impus de necesitatea pregătirii oamenilor, până și-a legat ființa, printr'o persoană omenească în veci consistentă, de omenire, în mod neîntrerupt și pentru totdeauna“.²

În Iisus Hristos sunt întrunite virtualitățile ideale, pentru o ultimă și definitivă descoperire de adevăruri și învățare a omenirii. Dumnezeu-Omul colaborează, astfel, efectiv cu omenirea, pentru desăvârșita sa mântuire.

Domnul nostru Iisus Hristos îndeplinește opera Sa soteriologică obiectivă și întemeiază pe pământ o instituție, pe care o înzestrea cu mijloacele ideale de mântuire subiectivă. Doc-

1 Vezi și: Neaga, o. c., pp. 63, 82.

2 Filosofia existențială și credința în Iisus Hristos, p. 570.

trina soteriologică subiectivă este armonios înălțuită cu fapta soteriologică obiectivă, ambele colaborând în creștinism, spre slava lui Dumnezeu și fericirea creaturii.

„Doctrina lui Hristos este cea mai perfectă, atât după cuprinsul, cât și după forma sa; ea este *îndeplinirea și împlinirea cea ultimă și cea mai înaltă a doctrinei dumnezeiești*”, împărtășită în Vechiul Testament. Ea constă din doctrina (legea) credinței și din doctrina (legea) activității, cea de pe urmă se întemeiază pe cea dintâi, ca pe fundamentul său. În doctrina credinței se află cu toată claritatea și deplinătatea expuse acele adevăruri, care au fost numai, mai mult sau mai puțin întunecos, indicate în Vechiul Testament, precum de ex. doctrina despre misterul sf. Treimi, despre misterul încorporării, răscumpărării, renașterii și sfințirii oamenilor prin harul Sfântului Duh, etc. În doctrina morală se întonează, cu deosebire, împlinirea legii dragostei către Dumnezeu și către aproapele și consonanța nu numai a faptelor externe, dar și a întregii dispoziții interne sufletești cu această lege, pentru îndeplinirea căreia se promit nu atât bunuri temporale, cât, mai ales, bunuri spirituale eterne”.¹

Noi nu ne vom ocupa aici, în cuprinsul Teologiei fundamentale, cu expuneri amănunțite doctrinale, aceste expuneri fiind rezervate Teologiei dogmatice. Vom insista însă, asupra faptului că revelațiunea divină a Noului Testament cuprinde în sine, conform cu cele trei facultăți ale sufletului omenesc, cu care facultăți are să se împroprieze de către om revelațiunea, și trei feluri de adevăruri, adică: *adevăruri dogmatice, adevăruri morale și promisiuni*. Prin urmare și credința creștină se manifestă în trei forme speciale, adică ca credință, în înțelesul cel mai strict al cuvântului, sau *ca primire și împropriere a adevărilor dogmatice*; ca dragoste, sau primire și împropriere a adevărilor morale, și ca speranță, sau primire și împropriere a promisiunilor dumnezeiești”.²

Revelațiunea divină a Noului Testament este perfectă, astfel, din toate punctele de vedere. Religia creștină, care este singura proprietară autorizată a acestei revelațiuni, este și singura religie cu virtualități depline soteriologice.

1 Comoroșan, o. c., p. sp. p. 431 sq.

2 Ibid., p. 509.

Revelațiunea divină a Noului Testament corespunde tuturor criteriilor unei adevărate cunoașteri a sa. Ea este în de acord cu *criteriile interne negative*. Înfăptuirea revelațiunii N. T. se efectuează tocmai atunci, când toate circumstanțele pregătitoare sunt îndeplinite: atât cele *temporale*, cât și cele *umane*.¹

Revelațiunea divină a T. N. nu are contraziceri în sine și nici contraziceri formale. Cuprinsul doctrinal este în deplin și unic acord, și cu eficacitate supranaturală. El nu contrazice lui Dumnezeu, nici omului și nici adevărilor revelate. El nu este impus cu forța și nici nu este un cuprins insolit pentru mentalitatea omenirii de atunci.

„Religia creștină a intrat în lume în timpul cel mai potrivit, când popoarele cele mai multe și mai însemnate ale lumii de atunci erau împreunate în imperiul cel mare roman și când domnia pretutindeni pace și liniște perfectă”.²

Revelațiunea divină a N. T. corespunde și *criteriilor interne pozitive*. Ea satisface, adică, deplin tuturor cerințelor spirituale ale omului, și anume: Iisus Hristos a împărtășit omenirii, în religieuna creștină, doctrina cea mai sublimă religioasă morală, El i-a împărtășit cuprinsul adevărilor teoretice și practice ale religiei întru deplinătatea lor, cu cea mai mare claritate și cu siguranța cea mai perfectă. În modul acesta a așezat omenirea El în stare, de a ajunge la o cunoștință religioasă deplină, sigură și nerătăcită și a satisface prodata sa religioasă.³ În scurt: religieuna creștină se distinge prin o deplinătate, sublimitate, curăție, siguranță și universalitate, care nu au nicio analogie în istoria omenirii. Niciuna din religiile cele diferite, ce ni le înfățișează istoria, niciunul dintre sistemele filosofice antice și postcreștine nu poate să-și însușească referințele amintite; toate doctrinele religioase, afară de religieuna creștină, dispar în fața măreției și sublimității religiei creștine.⁴

Deci, oricum am considera revelațiunea divină, ca entitate aparte sau înglobată în religieuna creștină, unica sa depozitară,

1 Cf. Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 339 sq.

2 Comoroșan, o. c., p. gen. p. 165.

3 Ibid., p. 165 sq.

4 Ibid., p. 169.

concluzia la care ajungem este aceeași: *sublimitatea și perfecti-tudinea deplină și fără egal a acestei revelații.*

Pentru cunoașterea sa deplină și puterea sa neegalată de demonstrativă, această revelațiune divină a N. T. este însoțită de strălucite *minuni și profeții*. Despre ele însă, vom vorbi la demonstrarea istorică a divinității creștinismului. 'Să ne ajungă aici însăși recomandarea ce-o face Domnul nostru Iisus Hristos acestei doctrine, în fața necredinței iudeilor din templu: „*Învăță-tura Mea nu este a Mea, ci a Celui ce M'a trimis pe Mine*“.¹

§ 3. *Inspirațiunea divină și valoarea istorică a cărților sfintei Scripturi - Sfânta Tradiție - Izvoarele revelațiunii*

1. Inspirațiunea divină este o înrăurire pozitivă liberă, imediată și supranaturală a lui Dumnezeu, asupra sufletului omului, care constă în producerea unor anumite stări psihice, în legătură organică cu excitarea înspre scris, sau înspre vorbă, în urma cărora mintea omului este mai favorabilă cugetării, mai receptivă însușirii și întru totul fidelă redării fără greșală a unor idei mai înalte, care îi sunt împărtășite de Dumnezeu și la care omul, prin propriile sale mijloace, nu poate ajunge.²

În urma acestei definiții, putem vedea că inspirația divină nu este o *inspirație verbală*, contra acestui lucru opunându-se însuși stilul diferit al cărților sfintei Scripturi; nici nu este o simplă ferire a organelor revelațional de rătăcire, deoarece atunci aceste cărți ar fi cu puțin asupra nivelului mijlociu uman, ferite de eres, dar tot umane.³

Prin actul inspirației divine se exercită o influență supra-naturală și concomitentă asupra tuturor facultăților sufletești. Voința și inteligența scriitorului sunt în mod prealabil pregătite pentru primirea adevărului divin, apoi, în tot timpul scrierii, se continuă, cu o neîncetată asistență, sprijinirea și conducerea dreaptă a scriitorului, prin acționarea asupra tuturor facultăților

¹ Io. 7, 16.

² Cf. P. Rezuș, *Tradiția dogmatică ortodoxă*, Caransebeș, 1939, p. 216.

³ Cf. Schanz, *Apol. des Christ.*, II T., 1897, p. 558 sq.

sale. Adevărul divin, încredințat organului instrumental, își are pe deplin asigurată calea sa, integral ferită de rătăcire și eres.¹

Mulți însă, și dintre cei mai vehemenți sunt *raționalistii*,² contestă sfintei Scripturi orice inspirație divină. Cărțile sfintei Scripturi sunt de origine pur omenească; spiritul omenească nu a suferit nicio intrusiune streină.

Această mândrie raționalistă este însă, desmințită de realitatea faptelor. Autorii sfintelor cărți ale Vechiului Testament, cel puțin, au cuvinte exprese, pentru a designa inspirația divină: „*Așa zice Domnul*“, sau: „*Fost-a cuvântul Domnului către mine*“, etc. Ei se dovedesc, peste tot, ca organe revelaționale divine și se deosebesc de oamenii din jur, prin îndeplinirea exactă a criteriilor externe naturale. La fel, scriitori inspirați ai Noului Testament. La aceștia inspirațiunea divină ia *contururi clare pneumatice*. Cel ce poartă de grijă, conduce spre tot adevărul, dă în ceasul când va trebui și învață pe sfinții apostoli este *Sfântul Duh*, persoana a treia a Preasfintei Treimi și principiul post-hristic al mântuirii harice subiective.

„*Teopnevstia* (θεοπνευστία) extinzându-se asupra tuturor cărților sfintei Scripturi, întreaga sfântă Scriptură, în timpul elaborării scrierilor sale de componență, fiind sub influența și asistența supranaturală a Duhului Sfânt, sfânta Scriptură însăși este Cuvântul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu: adevăratul ei autor Teopnevstia scripturistică justifică infailibilitatea și impune intoleranța dogmatică față orice încălcări sau încercări de atingere a acestui fond doctrinal. Teopnevstia nu exclude însă, colaborarea elementului uman la compunerea cărților canonice ale Vechiului și Noului Testament, după cum nu exclude nici aportul acestui element, în continuarea sa, așa hotărâtă de Dumnezeu sub vremuri“.³

2. Inspirația divină a sfintei Scripturi cuprinde toate cărțile, care au fost scrise, cu adevărat, sub influența supranaturală

¹ Cf. Duplessy, *o. c.*, I, III, p. 588 sq. Consultă și: A. Durand, art. *Inerrance biblique și Inspiration de la Bible*, în *Dict. apol. de la f. cath.*, t. II, col. 752—787, 894—917.

² Cf. Specht, *o. c.*, p. 405; H. Felder, *Apologetica*, vol. II, Paderborn, 1920, p. 274 sq.

³ Cf. Rezuș, *Trad. dogm. ort.*, p. 215 sq.

divină. Aceste cărți sunt cele, așa numite, *autentice*, sau care aparțin într'adevăr sfinților bărbați, cărora le sunt atribuite de către tradiție, deci, care, într'adevăr, au ostenit la compunerea și scrierea lor, sub inspirația supranaturală divină. Păstrarea lor, datorită valorii intrinsece, s'a făcut în cele mai ideale condiții, pe care nu le-a mai avut nicio altă operă pământească, prin aceasta este pe deplin garantată *integritatea* și *veracitatea* scrierilor sfintei Scripturi.

Autenticitatea, integritatea și veracitatea, bine stabilite, ale sfintei Scripturi a Noului și Vechiului Testament alcătuiesc și acordă acestor cărți inspirate o *deplină valoare istorică*.¹ Dar, aceasta este departe de-a forma preocupările noastre de moment, aceste chestiuni aparținând mai mult *canonicității acestor cărți*, fiind rezervate exclusiv științelor introductive în cărțile Noului și Vechiului Testament.²

3. Pe noi ne interesează aici aceste sumare puncte de reper, nu atât din punct de vedere introductiv sau istorico-critic, cât din punct de vedere apologetic, întrucât sfânta Scriptură, împreună cu sfânta Tradiție, alcătuiesc *izvoarele revelațiunii divine*.

Sfânta Tradiție este învățătura divină, care nu s'a scris în cărți și s'a păstrat de Biserică, fie în monumentele tradiționale ale primelor șapte secole patristice: hotărârile sf. sinoade, cărțile sf. părinți, sf. liturgii, etc., fie în monumentele sale orale: diferite rituri, diferite obiceiuri, etc.³

Sfânta Scriptură, împreună cu sfânta Tradiție, cuprind întreg tezaurul doctrinal revelațional divin. Ele se completează reciproc, neputând exista una fără alta. De aceea, *nu numai*

1 Vezi expunerea valorii istorice în amănunt, la: Boulenger, *o. c.*, p. 192—216; apoi la: Hake, *Handb. der allg. Religionsw.*, II T., 1887, p. 109 sqq.

2 Vezi și la: Comoroșan, *o. c.*, p. gen. pp. 263—313. Vezi apoi monumentele introduceri în cărțile N. și V. Testament ale lui: V. Gheorghiu, *Intr. în sf. c. ale N. T.*, Cernăuți, 1929 și: V. Tarnavski, *Intr. în sf. c. ale V. T.*, Cernăuți, 1928.

3 Despre predania ortodoxă, vezi lapidarele expuneri ale lui N. Ionescu, *Ce e predania?* în: Mihălcescu-Vasilescu, *Apărarea credinței. Lecturi apologetice*, pp. 145—147.

sfânta Scriptură este deținătoare integrală a revelațiunii divine, cum susțin *protestanții*, ci ambele izvoare împreună, cu aceeași *autoritate* și aceeași *valoare doctrinală*.

Concluzie. Izvoarele revelațiunii divine sunt sfânta Scriptură și sfânta Tradiție. Scrierile sf. Scripturi au fost toate scrise sub înrăurirea Sfântului Duh, ele sunt, deci, *inspirate*. *Valoarea lor istorică* este pe deplin stabilită. Religia creștină, ca depozitară a acestor izvoare revelaționale, este unica religie cu virtualități depline și neegale soteriologice.

CAPITOLUL VI

Fundamentarea istorică pozitivă a
divinității creștinismului

Înlănțuirea progresivă și organică a dezvoltării istorice a revelațiunii divine se oprește definitiv în *revelațiunea divină hristică* a Noului Testament. *Ultim și definitiv*, și-a comunicat Dumnezeu voia Sa și planurile Sale omenirii.

Alături dezvoltării istorice a revelațiunii divine, înspre creștinism, vom avea de demonstrat, în acest capitol de încheiere, *realitatea revelațională istorică divină a creștinismului*. În capitolul care a premers am demonstrat, că creștinismul este unica religie *pe deplin revelată* (în contrast cu religia mozaică); că este unica religie *posesoare autorizată* a revelațiunii divine. Această demonstrare, că religia creștină este în posesia inestimabilă și exclusivă a tezaurului adevărat revelațional divin, o vom completa, spre a fi deplină, cu argumentele istorice, care ne vor ajuta să fundamentăm însăși *originea divină sau divinitatea creștinismului*.

Nici în acest capitol nu ne vom ocupa cu chestiuni doctrinale, aceasta rămânând sarcina dogmaticii sau istoriei dogmelor; pe noi nu ne va preocupa decât faptul, istoric în sine și real, că revelațiunea creștină este unica revelațiune deplină dumnezească, care s'a dat omenirii.

De aceea, vom împărți acest capitol în următoarele subdiviziuni:

- § 1. *Personalitatea, divinitatea și mesianitatea lui Iisus Hristos.*
- § 2. *Minunile și profețiile lui Iisus Hristos.*
- § 3. *Răspândirea creștinismului.*
- § 4. *Martirajul și valoarea lui apologetică.*

§ 1. *Personalitatea, divinitatea și mesianitatea
lui Iisus Hristos*

Domnul nostru Iisus Hristos este centrul vital al creștinismului. În jurul acestui centru se împletesc și se împreună toată doctrina, tot cultul și toată morala creștină. De persoana Domnului nostru Iisus Hristos va depinde, deci, și recomandarea externă și internă a creștinismului, ca religie unic revelată pe deplin și de origine divină, față de celelalte religii.

Pentru aceste motive, ne vom ocupa în capitolul de față cu *personalitatea, divinitatea și mesianitatea Domnului nostru Iisus Hristos*, astfel că prin fundamentarea Sa personală vom fundamenta însăși originea divină hristică a întregului creștinism.

Fondatorul divin al creștinismului va recomanda, astfel, *originea religiei creștine*, cât și *valoarea sa doctrinală și soteriologică*, fără puțința unei asemănări comparative cu o altă religie.

Domnul nostru Iisus Hristos, după cum am spus acum, cu cele mai ideale virtualități de lucru divino-umane în El, vine în lume și activează între oameni, la plinirea vremii. Venirea Domnului nostru Iisus Hristos, ca Mântuitor al lumii de sub păcat, este profețită de toți bărbații inspirați ai Testamentului Vechi. Această așteptare este ilustrată prin întreaga istorie a poporului iudeu, care se dezvoltă organic, în jurul acestei mari idei și mari speranțe. O adevărată *dinamică mesianică* caracterizează aceste timpuri, care premere ivirii Domnului nostru Iisus Hristos, între oameni. Reminiscențe revelaționale soteriologice, care se referă la speranța într'un mântuitor universal, aflăm însă, nu numai la evreii antehristici, ci și la alte popoare, cu religii păgâne. Mai mult, sau mai puțin estompată, speranța aceasta își păstrează premisele sale esențiale. Indienii cunosc, astfel, un Mântuitor cu numele *Crișna*, care nu este altcineva decât zeul *Vișnu*, întrupat din *Adita*; Iranienii cunosc mai mulți Mântuitori, sub denumirea de *Saoshyanți*, care sunt tot atâtea întrupări ale lui *Ahuramazda*; Perșii cunosc un mit, care povestește despre întruparea zeului *Mitra* și despre sosirea unui mare profet *Sozios*; Egiptenii cunosc un Mântuitor în zeul bun-

Horus, care învinge pe zeul rău Șet; Mexicanii au și ei Mântuitorul lor în zeul bun și atotputernic *Teotl*, etc.¹

Chiar în filosofia și literatura clasică latină și greacă aflăm dovezi despre această credință universală într'un Mântuitor. Așa, la Greci vorbește *Plato*, în *Republica* sa, despre un Mântuitor, iar la Romani, poetul *Virgil* are în egloga IV, către *Pollione* celebre versuri referitoare la prezicerile sibylline:

„Ultima Cumaei venit jam carminis aetas;
Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;
Jam nova progenies coelo demittitur alto.
Tum modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet ac toto surget gens aurea mundo,
Casta, fave, Lucina: tuus jam regnat Apollo...²

Istoricii *Suetoniu* și *Tacit* specifică lămurit, că credința unanimă este că Mântuitorul așteptat va veni din Orient, sau din Iudeea.³ Această credință unanimă este păstrată curată și vie în sânul poporului iudeu. Dumnezeu intervine prin mereu alte revelații, care sunt cu atât mai precise, cu cât se apropie timpurile lor de împlinire. Atunci când aceste timpuri s'au împlinit, Domnul nostru Iisus Hristos vine între noi oamenii, unde desfășoară activitatea sa mesianică.

Contra plinirii acestor timpuri însă, contra realității personale divine și contra mesianității Domnului nostru Iisus Hristos luptă și protestează *protestanții liberali și raționaliști moderni*.

1 Cf. Șt. Saghin, *Dogma soteriologică după învățătura Bisericii ortodoxe*, Cernăuți, 1903, p. 88; E. B. Allo, art. *Religions iraniennes*, în *Apologétique* publicată par M. Brillant et M. de Nédoncelle, Paris, 1937, p. 854 sq.; Rezuș, *Aspecte soteriologice*, pp. 12 sq.; 13, nota 1; Mihălcescu, *Apologetica*, p. 120; etc.

2 Cf. Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 345.

3 Sueton., *Vespas.* c. 4: „Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis, ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur“.

Tacit, *Hist.* V, 13: „Pluribus persuasio inerat fore, ut convalesceret Oriens et e Iudaea profecti rerum potirentur“.

Despre împrumuturile și influențele creștine mesianice asupra mohamedanismului, vezi: E. Blochet, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris, 1903, p. 26 sqq.

După ei, Domnul nostru Iisus Hristos nu este Mesia cel prezis de profeți, mai mult: că El însuși nu a știut și nici nu a afirmat aceasta; că, deci, aceste noțiuri supranaturale divine ar fi simple invențiuni, sau *simple evoluțiuni ale gândirii* (*Kuenen, Darmesteter, Réville*), iar scrierile scripturistice ale N. T. nu ar fi decât *mituri* sau *legende* (*Welhausen, Wrede, Weiss, Loisy, Strauss, Baur*, etc.)¹

Iisus Hristos a fost, deci, în lumina acestor susțineri raționaliste, fie un *impostor de geniu*, care S'a substituit unei persoane și unor speranțe mesianice, fie un *simplu iluzionist*, care S'a înșelat pe sine însuși și, în consecință, și colectivitatea contemporană iudaică.

Consecințele grave ale acestor susțineri însă, sunt referitoare la însăși religia înființată de Iisus Hristos, în activitatea Sa aici pe pământ, la creștinism.

Deoarece, în cazul când una dintre aceste teorii absurde ale acestor raționaliști sau protestanți liberali ar fi adevărată, s'ar putea periclita însăși bazele acestui sistem de credință și mântuire, înființat de acest Dumnezeu-Om, aici pe pământ. Contra acestor susțineri, vom avea, astfel, de dovedit, că Domnul nostru Iisus Hristos a fost conștient de *misiunea Sa* și de *divinitatea Sa*; că scrierile istorice ale T. N. îl prezintă ca atare, iar împlinirea profețiilor mesianice, în El, îl recomandă, ca *unicul și adevăratul Mesia*. Oricare alte așteptări contemporane jidovești sunt zadarnice.²

Dovada divinității Domnului nostru Iisus Hristos ne este servită acum, de mai multe ori, de către Domnul nostru Iisus Hristos, personal. Așa, cu ocazia vindecării celui bolnav de 38 ani, la acuza fariseilor că lucrează Sâmbăta, Domnul nostru Iisus Hristos spune clar: „*Tatăl meu până acuma lucrează și eu lucrez*“.³ În aceste cuvinte este cuprinsă deplina consubstanțialitate a Tatălui cu Fiul.

1 Cf. Boulenger, *o. c.*, pp. 219, 246; etc.

2 Despre felul cum majoritatea Iudeilor au transformat speranțele lor mesianice și le-au legat de stăpâniri vremelnice, vezi: B. von Haneberg, *Geschichte der biblischen Offenbarung*, IV Aufl., Regensburg, 1876, p. 573 sqq.

3 Io., 5, 17.

Tot așa și înaintea orbului din naștere, care întreabă cine este cel ce l-a vindecat, Domnul nostru Iisus Hristos zice: „Crezi tu în Fiul lui Dumnezeu?” La aceasta a răspuns orbul: „Și cine este, Doamne, ca să cred întru El?” Iar Iisus a zis lui: „L-ai văzut pe El și acela ce grăește cu tine, acela este”.¹

Aceeași declarație, în mod public, o va repeta, cu puțin înainte de patimile și moartea Sa, în fața arhiepiscopului Caiafa, care îl întreabă: „Jură-te pe Dumnezeu cel viu, ca să ne spui nouă, dacă ești tu Hristos, fiul lui Dumnezeu”, la care Iisus răspunde: „Tu ai zis, eu sunt”.²

Dar, nu numai Domnul nostru Iisus Hristos se declară pe Sine Dumnezeu și Fiul al lui Dumnezeu, ci însuși Tatăl din cer îl recunoaște ca atare, când îl numește: „Fiul meu cel iubit”, cu prilejul botezului Său în Iordan³ și la Schimbarea Sa la Față.⁴

Nici sfinții apostoli nu ignorează acest adevăr și nu lipsesc dela mărturisirea sa publică. Apostolul Ioan își începe evanghelia sa cu celebrele cuvinte: „La început era Cuvântul... și Cuvântul trup s'a făcut și a locuit printre noi, plin de har și de adevăr. Și noi am privit slava Lui, o slavă întocmai ca slava singurului născut din Tatăl”.⁵ Apostolul Pavel îl denu-
 numește ca: „Fiul propriu al lui Dumnezeu”⁶ și ca „Dumnezeu arătat în trup”,⁷ pentru ca apostolul Petru să-L mărturisească public și în numele tuturor celorlalți apostoli: „Tu ești Hristos, Fiul Dumnezeului celui viu”.⁸

Mărturiile acestea istorice sunt întărite de însăși viața fără de maculă și păcat, pe care a dus-o Domnul nostru Iisus Hristos aici pe pământ; sunt întărite apoi, de însăși învățătura Sa, fără seamăn cu alta. Această învățătură cuprinde principii de ordin divin care au transformat radical societatea umană. Disoluția morală a lumii vechi este oprită de curățenia și sfințenia vieții

1 Io., 9, 35.

2 Mat., 26, 63.

3 Mar., 1, 10.

4 Mat., 17, 1.

5 Io., 1, 1, 14, etc.

6 Rom., 8, 32.

7 I Tim., 3, 16; I Cor., 2, 8; Fil. 2, 6; Rom., 9, 5; etc.

8 Mat., 16, 16.

creștine; marasmul moral antic întâlnește pentru prima dată o piedică în calea uriașei sale desvoltări. Dispare sclavajul, dispare imoralitatea, familia este înălțată la o treaptă mai superioară socială ca nicicând, se clarifică raporturile dintre stăpâni și supuși, dragostea unește cu alte legături oamenii și popoarele. Hristos cel prezis de profeți reformează prin învățătura, viața și moartea Sa, întreaga omenire.

Este exclus, ca o persoană simplă omenească să poată produce o astfel de revoluție spirituală și de atari proporții. Este exclus, ca un impostor să procedeze atât de desinteresat și plin de umilință, cu toată imensa sa putere; este exclus, ca un iluzionist să creeze astfel de legi și să descopere astfel de principii sănătoase de viață, care să domnească peste veac.

Iisus Hristos nu poate fi decât cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, adevăratul Dumnezeu și adevăratul Mesia. Totul ceea ce a întemeiat El, aici pe pământ, este de origine divină, purtând marca ființei Sale. Creștinismul, ca religia întemeiată de El, — al cărui centru este El —, precum și ca moștenitor autorizat al învățăturii Sale, nu poate fi decât de origine divină.¹

§ 2. Minunile și profețiile lui Iisus Hristos

Divinitatea Sa o dovedește pe deplin Domnul nostru Iisus Hristos, prin minunile și profețiile Sale.

1. Minunile Domnului nostru Iisus Hristos se împart în:

a) *Minuni asupra naturii neînsușite*, dintre care minuni se pot cita: schimbarea apei în vin, plimbarea pe mare, stăpânirea furtunii, pescuirea miraculoasă, multiplicarea pâinilor, etc.

b) *Minuni asupra spiritelor libere*, ca: deslegarea atâtor posedări și alungarea atâtor duhuri necurate, etc.

c) *Minuni asupra oamenilor*, ca: atâtea minuni săvârșite asupra bolilor trupesti și sufletești, care chinuesc omenirea: lepra, orbirea, paralizia, moartea, surzenia, muștenia, etc.

1 Consultă și: Albert M. Weiss, *Jesus Christus die Apologia perennis des Christentums*, Freiburg, 1922, p. 12 sqq.; Schill, *Prinzipienlehre*, p. 262 sqq.

d) *Minuni făcute asupra Sa*, ca: Schimbarea la Față, Învierea și Înălțarea la cer.

Aceste minuni sunt toate fapte *extraordinare* și *supranaturale*, care nu pot fi îndeplinite prin mijloace naturale omenești. Contra minunilor se pronunță însă, *raționaliștii moderni* și *protestanții liberali*, dintre care cei mai celebri sunt exponenții *școlii teologice din Tübingen*: F. Chr. Bauer, B. Baur, D. F. Strauss (Leben Jesu), A. Drews (Christusmythe), etc. Aceștia susțin, că minunile Domnului nostru Iisus Hristos nu sunt decât simple mituri (*ipoteza mitică*), care s'au născut abia prin veacul al II-lea și al III-lea după Hristos.

Alții, între care se numără G. Paulus, J. Réville, E. Renan, etc., susțin că minunile sunt simple aparențe, înșelăciuni, datorite abilității taumaturgului (*ipoteza înșelăciunii*). Alții, în sfârșit, și aceștia sunt cei mai numeroși, susțin că minunile Domnului nostru Iisus Hristos sunt datorite sugestiei sau hipnotismului (*ipoteza sugestiei*). Iisus Hristos nu ar fi decât un vestit *magnetizor*, sau un *hipnotizor*, care produce efecte minunate, dar care se pot explica prin cauze naturale. O altă specie de *sugestioniști*, așa numiții *autosugestioniști*, sau *coneiști*, — după medicul francez Coué — neagă însă lui Iisus Hristos chiar puterea sugestiei, afirmând că minunile nu s'au produs decât prin „*credința care mântue*”, sau „*the faith-healing*”, cum le place la Englezi să spună.¹

Ipoteza autosugestionării prin credință este una din ipotezele taumaturgice moderne, însușită de mulți dintre oamenii de știință și dintre teologii moderniști (Ed. Le Roy, Fogazzaro, etc.). Ei se bazează pe celebrele cuvinte ale Mântuitorului: „*Dacă tu poți crede, totul este cu putință celui ce crede*”,² sau: „*Mergi, credința ta te-a mântuit!*”³ Pe baza acestor cuvinte ei susțin că toate minunile s'au făcut pe bază de autosugestiune, prin credință. Acolo unde ea a lipsit, a lipsit și minunea, care nu a avut condiția ei esențială de producere.

Niciuna dintre aceste ipoteze nu este capabilă însă, de a

1 Cf. Boulenger, o. c., p. 258.

2 Mar., 9, 22.

3 Mar., 10, 52.

explica minunile Domnului nostru Iisus Hristos, în totalitatea lor. Dacă nu se refuză aprioric orice bază de discuție, prin considerarea în bloc a acestor minuni ca simple mituri sau legende, rațiunea poate demonstra realitatea unei activități taumaturgice în sfintele Scripturi. Această activitate nu este o activitate a unui impostor, deoarece oricât de abil ar fi acest impostor, nu poate produce efecte miraculoase, ca cele de proporția celor relatate de sfintele Scripturi ale N. T.: vindecarea orbilor, învierea morților, etc.

Această activitate nu poate fi nici a unui hipnotizor sau magnetizor. Efectele hipnotice sau magnetice sunt efecte simple naturale, care se pot explica prin facultățile psihice ale omului, dar care nu întrec sfera fenomenală.¹ La fel și cazurile de vindecări prin sugestie, deși posibile, ele însă cer timp și o anumită preparație a subiectului, etc. Iisus Hristos și-a îndeplinit toate vindecările Sale în mod simultan. Sugestia este, apoi, fără efect asupra boalelor organice; oricâtă acționare morală s'ar face asupra trupului prin sugestie, lepra, orbirea, hemoragia habituală, nu se pot vindeca.² Nici ipoteza autosugestiunii nu se poate susține. E adevărat, că în multe cazuri Domnul nostru Iisus Hristos a cerut, ca o condiție indispensabilă, pentru mântuirea cuiva: credința. Sunt, deci, perfect explicabile și minunile executate prin credință. Dar, sunt cazuri, când Domnul nostru Iisus Hristos îndeplinea minuni dela o mare depărtare, ca în cazul Cananeencei, apoi susținând numai această ipoteză unilaterală, ar deveni inexplicabile minunile făcute de Domnul nostru Iisus Hristos asupra naturii neînsuflețite, care tot minuni sunt și chiar dintre cele mai strălucite.³

Minunile îndeplinite de Domnul nostru Iisus Hristos sunt, astfel, minuni adevărate. Aceste minuni numai un Dumnezeu atotputernic le putea face, de aceea și cuvintele de mărturisire ale lui Nicodim sunt cuvinte deplin expresive: „*Învățătorule, știm că*

1 Cf. Specht, o. c., p. 220 sq.

2 Cf. J. Jäger, *Ist Jesus Christus ein Suggestionstherapeut gewesen?* Morgentheim, 1918, p. 15 sqq.

3 Vezi și prețioasele observații și deducții ale lui: H. Seng, *Die Wunder Jesu in medizinischer Beleuchtung*, Schwerin, 1926, pp. 6 sqq.; 18 sqq.; etc.

dela Dumnezeu ai venit, pentru că nimeni nu poate face minunile pe care le faci Tu, dacă nu este dela Dumnezeu".¹

Iisus Hristos nu este o persoană legendară sau mitică, deoarece miturile și legende variază, sunt monstruoase, nereale și nu se pot susține de nicio minte sănătoasă. Nu miturile, deci, au creat povestiri fantastice despre Iisus Hristos, care au fost colportate de apostoli și adunate în Evanghelii, ci Iisus Hristos a îndeplinit cu adevărat aceste minuni, care au o deplină valoare istorică.

Și alte persoane au fost cu mare renume, în istoria doctrinală a poporului iudeu, ca marii rabini: Șamai, Hilel, ori Gamaliel, dar niciunul dintre ei nu a fost mitificat, iar chiar dacă sunt legende referitoare la ei, ele au o foarte relativă valoare istorică.² Minunile Domnului nostru Iisus Hristos nu pot fi comparate cu minunile contrafăcute ale lui Apoloniu din Tiana, ale lui Pilagora, sau chiar ale lui Buda, sau Mohamed. Cu o altă ocazie am demonstrat câtă valoare demonstrativă au aceste minuni.

Impostori vestiți au fost și în trecutul istoriei Bisericii creștine, printre ei un caz tipic este Simon Magul. Minunile sale însă erau obținute prin magie și cu ajutorul duhurilor necurate. Aceste minuni, apoi, erau minuni mărginite, nicidecum comparabile minunilor Domnului nostru Iisus Hristos.³

Toate aceste minuni săvârșite de Domnul nostru Iisus Hristos sunt, deci, minuni de origine divină. Ele nu pot fi îndeplinite de o altă putere, omenească sau demonică, întrucât și una și alta își au granițele lor fixe de manifestare. Ori, Domnul nostru Iisus Hristos a îndeplinit minuni mai presus de orice fire creată, ca cele trei învieri din morți, sau ca însăși minunata Sa înviere personală.⁴ Chiar dacă ar fi fost condus de demon, și atunci Domnul nostru Iisus Hristos nu ar fi acționat contra acestor puteri ale răului, stingherindu-le activitatea,

¹ Ioan, 15, 24.

² Vezi la: E. Bischoff, *Jesus und die Rabbinen*, Leipzig, 1905, p. 6 sqq.

³ Cf. Gaina, *Th. d. Off.*, p. 184.

⁴ Cf. L. C. Fillion, *Les miracles des Notre-Seigneur Jésus-Christ*, I vol., Paris, 1911, p. 89. Vezi și: F. Chable, *Die Wunder Jesu in ihrem inneren Zusammenhang*, Freiburg, 1895, pp. 18, 36.

gonindu-le și pedepsindu-le. În sfârșit, scopul minunilor este un scop eminamente religios-moral, de confirmare și recomandare a misiunii Sale divine.¹

2. Dar, cea mai ilustră dovadă despre divinitatea Sa și cea mai strălucită confirmare și sigilare a învățaturii Sale o săvârșește Domnul nostru Iisus Hristos prin cea mai mare minune a Sa: *învierea Sa sfântă din morți*.

Învierea Domnului nostru Iisus Hristos este piatra de boltă a învățaturii creștine, deoarece cu ea stă sau cade întreg creștinismul, așa cum a sintetizat aceasta magistral sfântul apostol Pavel: „Dacă n'a înviat Hristos, atunci propovăduirea noastră este zadarnică și zadarnică este și credința noastră”.² De aceea toate atacurile contrariilor religiei creștine s'au concentrat, de după înviere imediat și până în zilele noastre, asupra acestei strălucite minuni, cu fel de fel de obiecțiuni, ca prin ruinarea ei să se ruineze implicit însăși bazele creștinismului.³

Dintre cele mai celebre obiecțiuni și ipoteze necreștine, ce s'au emis referitor la moartea și învierea Domnului nostru Iisus Hristos, vom cita următoarele:

a) *Ipoteza înșelăciunii (Betrugshypothese)*, aceasta este ipoteza cea mai veche, de care s'au folosit și fariseii și rabinii, imediat după înviere și după mituirea soldaților romani cu bani. Ipoteza aceasta susține că trupul Domnului nostru Iisus Hristos a fost furat de apostolii și ucenicii Săi, care, ulterior, au răspândit vestea învierii. Credința în înviere s'ar baza, după partizanii acestei ipoteze, pe o înșelăciune, comisă chiar de discipolii celui crucificat.

Această ipoteză a fost susținută de cei mai înverșunați dușmani ai creștinismului; așa dintre cei clasici, amintim pe filosofii Cels, Porfiriu, etc., pe împăratul apostat Iulian, etc.; iar

¹ Despre minunile Domnului nostru Iisus Hristos mai vezi: R. Schmid, *Das naturw. Glaubensb. eines Theol.*, p. 145 sqq.

² I Cor., 15, 14. Asupra importanței universale a învierii, vezi: Stăniloae, *Ort. și rom.*, pp. 383—392.

³ Cf. J. Bourchany, *La résurrection de Jésus-Christ. Les miracles évangéliques*, Paris, 1911, p. 3; Fr. C. Lavergne, art. *Le Christ et l'évangile de Jésus-Christ*, în *Apologétique*, p. 408 sqq.

dintre cei mai moderni, pe teologul protestant Raimarus, pe raționalistul H. Holtzmann, pe scriitorul jidan E. Ludwig (*Fiul Omului*), etc. Această ipoteză însă, nu se poate susține, deoarece apostolii sau discipolii Domnului nostru Iisus Hristos așteptau în decursul acestor trei zile învierea și nu se gândeau nicidecum să o simuleze prin dispariția forțată a trupului Său. Nici nu erau, apoi, atât de puternici și curajoși apostolii, ca să înfrunte armele romane, care erau de pază la mormânt; cât privește *ipoteza unei mituiri*, ea este exclusă dela început, apostolii fiind, în majoritatea lor, niște pescari săraci și fără proprietăți personale.¹ Din contră, apostolii sunt încredințați că va învia din morți, iar aparițiunile ulterioare ale Domnului nostru Iisus Hristos sunt în de acord cu aceste așteptări și nu vădesc nicidecum, o cât de mică posibilitate de vicleșug, înșelăciune sau minciună.

b) *Ipoteza unei morți părute și nu reale (Scheintodshypothese)*, aceasta este ipoteza care susține că Domnul nostru Iisus Hristos n'a murit cu adevărat, El a fost într-o stare letargică, sau a suferit o sincopă, din care și-a revenit în mormânt, datorită mirosului pătrunzător al aromamelor, cu care i-a fost uns trupul. Deșteptându-Se, El a ieșit din mormânt, înspăimântând pe ostași, care au crezut că a înviat.²

Această ipoteză este susținută de teologul protestant raționalist Paul Gottlob († 1851) și de D. F. Strauss (în *Das Leben Jesu*), etc. Această ipoteză însă, se lovește de toate dovezile palpabile, care atestă, fără puțința unei contraziceri, moartea reală a Domnului nostru Iisus Hristos.

După biciuirea fără milă, oboseala mortală, crucificarea, spânzurarea pe cruce și hemoragia abundentă, Domnul nostru Iisus Hristos moare într'adevăr, îndată după ce rostește cuvintele: „Tată, în mâinile Tale îmi încredințez sufletul!”³ Acest fapt îl mărturisesc toți patru evangheliști și înșiși dușmanii Săi de moarte: fariseii, când se prezintă în fața lui Pilat, imediat după moarte, și cer gărzii la mormânt, pentru motivul că: „Doamne,

1 Cf. Brunsmann, o. c., I Bd., p. 349 sq.

2 *Ibid.*, p. 35 sq.

3 Luc., 23, 46.

ne-am adus aminte, că înșelătorul acela, pe când era încă în viață, a zis: „După trei zile voi învia”.¹

Moartea apoi, este dovedită și de ostașii, care merg să sdrobească fluerele dela picioarele celor răstigniți. Acești ostași află încă în viață pe cei doi tâlhari și le sdrobesc picioarele; ei îl află însă pe Domnul nostru Iisus Hristos mort, și, în consecință, îl împung numai coasta și „îndată a ieșit sânge și apă”.²

Sângele și apa, ce au ieșit, atestă, din punct de vedere medical, că trupul Domnului nostru Iisus Hristos era mort și intrase în starea de descompunere a elementelor sale, ce urmează imediat după moarte.³ Dar, nu numai atât, chiar în cazul unei treziri naturale dintr'o stare cataleptică, letargică, sau datorită unei *sincope*, Domnul nostru Iisus Hristos nu ar fi putut scăpa cu viață, dacă era un om de rând.⁴ Deoarece, imediat după ridicarea Sa de pe cruce, „Nicodem a adus o amestecătură de aproape o sută de litri de smirnă și aloe, au luat apoi trupul lui Iisus Hristos și l-au înfășurat în fâșii de pânză de in, cu mirezme, după cum au obiceiul Iudeii să îngroape”.⁵ Această amestecătură lipea giulgiurile atât de puternic de corp, încât oprea orice respirație a corpului prin pori, așa că în cazul unei morți aparente, Domnul nostru Iisus Hristos ar fi murit prin asfixie. O altă mare greutate ar mai fi fost apoi, piatra sigilată dela ușa mormântului, pe care Iisus Hristos nu ar fi putut-o mișca nicidecum din lăuntru mormântului.

c) *Ipoteza viziunii (Visionshypothese)*, susține că învierea Domnului nostru Iisus Hristos nu a fost decât o viziune, întâmplată muierilor și apostolilor, care au alergat la mormânt, supraexcitați de evenimentele cumplite ce se desfășuraseră de curând. Oboseala, veghea neconținută, speranțele desamăgite, toate au

1 Mat., 27, 63

2 Ioan, 19, 84.

3 Cf. V. Suci, o. c., vol. I, p. 375. Vezi și: J. Belser, *Die Geschichte des Leidens, und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn*, II Aufl., Freiburg, 1913, p. 450 sq.

4 F. Spitta, *Die Auferstehung Jesu*, Göttingen, 1918, p. 36 sqq.

5 Ioan, 19, 39—40.

colaborat la această *autoiluzionare colectivă* a discipolilor celui răstignit.¹

Această ipoteză are cei mai mulți adepți în sânul protestantismului, așa: *Strauss, Pfeiderer, Holstein, Ewald, Renan, Sabatier, Réville, S. henkel, Hausrath, Carrière, Holtzmann, H. Meyer*, etc. etc., iar în vechime îl numără, printre susținători, pe ereticul *Cels.*² Viziunea însă este respinsă de realitatea învierii. Martorii acestei învieri sunt toți oameni sănătoși, care nu sunt suferinzi, nervoși, supraexcitați, etc. etc. Dovadă că nu cred decât cu greu în învierea adevărată a Domnului nostru Iisus Hristos, iar apostolul Toma nu crede până ce nu pipăie cu mâinile sale rănile din mâni și din coastă.

Din cauza multiplelor cazuri de apariție reală a Domnului nostru Iisus Hristos, în mijlocul apostolilor Săi, alți teologi protestanți raționaliști au aprobat învierea și aparițiunile, dar numai în chip spiritual (subiectiv) și nu corporal; așa: *Ménégoz, Stapfer, Weizsäcker, Keim, Schweizer, Lotze*, etc.³

Nici această ipoteză de conciliațiune nu se poate susține, contra ei opunându-se realitatea palpabilă și deplină a trupului, care rămâne unit cu Logosul și după moartea Sa, preamărindu-Se în ceruri, de-a-dreapta Tatălui.⁴

d) *Ipozeza materializării (Materialisationshypothese)*, care susține că trupul Domnului nostru Iisus Hristos a putut fi chemat prin mijloace oculte spiritiste. Ceea ce, deci, au văzut sfinții apostoli nu a fost decât o *materializare ocultă* a Domnului nostru Iisus Hristos.⁵

Această teorie este emisă de teologul protestant *R. H. Hoffmann*.⁶ Nici această ipoteză însă, nu se poate susține. Contra ei se opune *evidența mormântului gol*,⁷ lipsa oricărui procedeu

1 Cf. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, Tübingen, 1905, p. 16 (partizan al ipotezei viziunii).

2 Cf. Specht, o. c., p. 225.

3 Cf. Brunsmann, o. c., I Bd., p. 352; Straubinger, o. c., p. 130 sq.

4 Cf. E. G. Steude, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Gütersloh, 1893, p. 35 sq.

5 Cf. Brunsmann, o. c., I Bd., p. 358 sq.

6 *Das Geheimnis der Auferstehung Jesu*, Leipzig, 1921.

7 Cf. F. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, III Aufl., Tübingen, 1908, p. 13 sq.

ocultist, din partea apostolilor, pentru chemarea prin medium a Domnului nostru Iisus Hristos, necunoștința completă a acestor procedee din partea apostolilor, etc. etc.¹

Domnul nostru Iisus Hristos a înviat, deci, cu adevărat din morți, supunând definitiv puterea tiranică a morții. Aceasta se poate dovedi nu numai din punct de vedere *negativ*, ci și din punct de vedere *pozitiv*. Spre aceasta colaborează:

a) *Mărturia ostașilor dela mormânt*, care, imediat după înviere, comunică acest eveniment minunat procuratorului roman și mai marilor sinedriului.

b) *Alitudinea plină de panică* a acestor dușmani de moarte ai Domnului nostru Iisus Hristos, care, auzind despre învierea Acestuia, mituesc ostașii și inventează diferite minciuni, pentru a explica dispariția corpului.

c) *Arătările Domnului*, după învierea Sa, sunt, în sfârșit, adevărate dovadă a acestei minuni. Domnul nostru Iisus Hristos, spre a fi cât mai palpabilă învierea Sa, se arată de mai multe ori celor din apropierea Sa și care L-au cunoscut bine: muierilor mironosițe; apostolilor adunați, cu ușile închise, de două ori; discipolilor Săi: Luca și Cleopa, care călătoreau spre Emaus; tot lor și la alții 500 de frați, pe Garizim, etc. etc.²

d) *Mărturia apostolilor*, care după arătările Domnului nostru Iisus Hristos devin cei mai convingători campioni ai învățăturii Sale.

Din toate aceste argumente pozitive rezultă, în mod sigur și luminos, că Domnul nostru Iisus Hristos a înviat cu adevărat din morți.³

3. Pentru a confirma adevărul spuselor Sale, Domnul nostru Iisus Hristos a făcut și *numeroase profeții*. Aceste profeții împlinesc toate condițiile unor profeții adevărate, iar valoarea

1 Asupra spiritismului, în raport cu minunile Mântuitorului, precum și asupra combaterii sale, vezi: G. D. Gologan, *Spiritismul și minunile Mântuitorului*, București, 1939, pp. 146—318; L. Denis, *Christianisme et spiritisme*, Paris, 1923, pp. 16 sqq.; 75 sqq.

2 Cf. Belser, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn*, p. 473 sq.

3 Consultă și: Chauvin, *Jésus-Christ est-il-résuscité?* Paris, 1901; E. Mangot, *La résurrection de Jesus*, Paris, 1910; P. Ladeuse, *La résurrection du*

lor probantă este foarte mare, întrucât majoritatea dintre ele s'au întâmplat întocmai.¹

Aceste profeții se referă la: a) *persoana proprie a lui Iisus*; b) *la persoana apostolilor Săi*; c) *la soarta Ierusalimului*; d) *la soarta poporului iudeu*; e) *la soarta Bisericii*; f) *la soarta tuturor oamenilor și la sfârșitul lumii*.

a) *La persoana Sa proprie*. El a prezis, cu cuvinte clare și în termeni preciși, patimile, moartea și învierea Sa.

„Ei erau pe drum și se suiau la Ierusalim și Iisus mergea înaintea lor. Ucenicii erau turburați și mergeau îngroziți după El. Iisus a luat iarăși la El pe cei doisprezece și a început să le vorbească despre lucrurile care aveau să I se întâmple: „Iată, a zis El, ne suim la Ierusalim și Fiul Omului va fi dat în mâinile preoților celor mai de seamă și cărturarilor. Ei îl vor osândi la moarte, și-L vor da în mâinile neamurilor, care își vor bate joc de El, îl vor bate, îl vor scuipa și-L vor omori; dar după trei zile, va învia”.²

b) *La persoana apostolilor*. El a prezis trădarea lui Iuda,³ lepădarea întreită a lui Petru,⁴ poticnirea tuturor celorlalți, în seara prinderii,⁵ cât și martirajul, ulterior reprimirii, al lui Petru, etc.⁶

c) *La soarta Ierusalimului*. Domnul nostru Iisus Hristos prezice cucerirea Ierusalimului, ruina și distrugerea sa completă, piatră de piatră.⁷ Această prezicere s'a împlinit în anul 70 după Hristos, în zilele împăratului roman Titus, când oștile romane cuceresc Ierusalimul și dărâmă templul.

Contra acestei profeții a luptat împăratul roman *Julian Apostatul*, care de trei ori a încercat să restaureze templul, dar

Christ devant la critique, Bruxelles, 1908; A. Harghel, *Învierea Domnului nostru Iisus Hristos. Apologie istorică*, Chișinău, 1928; etc.

1 Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 256 sq.

2 Mar., 10, 32—34.

3 Mat., 26, 21.

4 Mat., 26, 34.

5 Mat., 26, 31.

6 Ioan., 21, 18—19.

7 Cf. Mat., 24; Mar., 13; Luc., 21.

de trei ori a fost împiedicat de foc, de cutremur și de apă. Așa istorisește aceste încercări zadarnice de reconstrucție, istoricul păgân *Ammianus Marcellinus*: „Când însă arhitectul *Alypius* (din Antiohia) începu lucrul cu sprijinul procuratorului (roman), flăcări de foc izbucniră, în mai multe rânduri, din pământ, care i-au aprins pe lucrători, încât nu se mai puteau apropia, astfel că lucrările trebuiră să fie întrerupte...”.¹

d) *La soarta poporului iudeu*. Domnul nostru Iisus Hristos a profețit că poporul iudeu va fi împrăștiat, îndată după dărâ-marea Ierusalimului, în întreg cuprinsul imperiului roman. În locul lor vor fi chemați la evanghelie toate neamurile.² Această profeție s'a împlinit întocmai, în anul 70, după cucerirea de către Romani a Ierusalimului, când poporul iudeu porni într'o diaspora, ce nu s'a sfârșit nici în zilele noastre.³

e) *La soarta Bisericii*. Domnul nostru Iisus Hristos a profețit că B'serica, înființată de El pe cruce, va crește ca sămânța de muștar și se va întinde peste întreg pământul, încât „nici porțile iadului nu o vor putea sdrobi”.⁴

f) *La soarta omenirii și la sfârșitul lumii*. Domnul nostru Iisus Hristos prevestește sfârșitul lumii, judecata universală și semnele ce vor premerge acestui sfârșit.⁵

Toate aceste profeții sunt preziceri clare, sigure și deter-

1 Cf. *Rer. gest.* 23, 1, 2 și 3. Ed. Gardthausen, I, Lipsiae, 1874, p. 307 sq.: „Templum, quod post multa et interneciva certamina obsidente Vespasiano posteaque Tito aegre est expugnatum, instaurare sumptibus cogitabat (Julianus) immodicis, negotiumque maturandum Alypio dederat Antiocheni... Cum itaque rei idem fortiter instaret Alypius inuaretque provinciae rector, metuendi globi flammaram prope fundamenta crebris adsultibus erumpentes fecere locum exustis aliquotiens operantibus inaccessum, hocque modo elemento destinatus repellente cessavit inceptum”. Ap. Brunsmann, o. c., I Bd., p. 335.

2 Mat., 21, 33 sq.; 22, 2, 14.

3 Aceste evenimente înfricoșate le descrie istoricul Tacit, *Hist.*, 5, 13: „Hanc adversum urbem gentemque Caesar Titus aggeribus vineisque certare statuit”; și istoricul Josephus Flavius, în *Bell. Iud.*, V, 12, 1—2; VI, 9, 3; VII, 1, 1; etc.

4 Cf. Mat., 16, 18.

5 Cf. Mat., 24, 3 sqq. Asupra tuturor profețiilor eshatologice, consultă: I. Tomescu, *Eshatologia păgână și creștină*, București, 1907.

minate ale unor evenimente viitoare, care nu se pot prevedea prin mijloacele omenești naturale. Aceste profeții, după cum ne atestă istoria, s'au îndeplinit, majoritatea dintre ele, întocmai. Contra acestor profeții însă, contrarii obiectează că dărâmarea Ierusalimului este o creație posterioară a evangheliștilor, atribuită lui Iisus, cât privește profețiile referitoare la sfârșitul lumii, alții se întemeiază pe cuvintele: „Adevărat vă spun că nu va trece neamul acesta, până se vor întâmpla toate aceste lucruri”¹ și susțin că Iisus Hristos a precizat că sfârșitul lumii e iminent, întâmplându-se chiar în cursul generației Sale.²

Ambele aceste obiecțiuni sunt însă gratuite. Relatările istorice ale apostolilor sunt de origine anterioară dărâmării Ierusalimului, și tot așa scrierile evanghelice sunt scrise anterior acestei dărâmări. Cât privește iminența sfârșitului lumii, contextul ne arată că Domnul nostru Iisus Hristos mai are și afirmații, care clarifică cu totul altfel timpul acestui sfârșit „pe care nu-l știe nimeni, în afară de Dumnezeu”,³ și „înaintea căruia „evanghelia va trebui predicată la toate neamurile pământului”.⁴

În afara acestor obiecțiuni, altele nu mai sunt, sau dacă sunt nu merită a fi discutate.

Concluzie. Prin minunile și profețiile Sale, Domnul nostru Iisus Hristos a atestat pe deplin divinitatea misiunii Sale. Creștinismul, ca opera Sa principală, este, deci, de origine divină. Domnul nostru Iisus Hristos a dispus de depline puteri, pentru a da moștenire lumii darul deplin al mântuirii sale, de-a întemeia o instituție cu virtualități unice soteriologice și o doctrină fără egal. Religia creștină și Biserica creștină sunt cele două instituții de origine divină, înființate de Domnul nostru Iisus Hristos, a căror eficacitate soteriologică este destinată universului și eteraului.

§ 3. Răspândirea creștinismului

Ca o puternică dovadă, pentru originea divină a creștinismului, a fost totdeauna considerată și minunata sa răspândire,

1 Mat., 24, 34.

2 Boulenger, o. c., p. 253 sqq.

3 Mat., 24, 36.

4 Mat., 24, 14.

de grabă și departe, atât din punct de vedere *cantitativ*, cât și din punct de vedere *calitativ*. Această răspândire, care întâmpină, dela început, cele mai mari obstacole, și cele mai crâncene opresiuni, care încep cu moartea a însuși fondatorului și se continuă cu carnagii în masă, nu poate fi explicată prin simple înălțări de cauzalități naturale umane sau sociale, ci trebuie, numai decît, să fie datorită unui factor superior, să fie, deci, de proveniență divină.

Această răspândire, unică în felul ei, este o minune de ordin moral. Creștinismul întâlnește, la apariția sa în lume, sistemele vechi de credință, direct opuse, întârnește obiceiuri înrădăcinate, ce nu se lăsau ușor clătinate, întâlnește alte opinii, alte pasiuni, etc. etc., cu un cuvânt: o altă viață, care trebuia înlocuită prin alta. Ori, această înlocuire nu se poate produce simultan, sau ușor. Lumea veche se opune, deoarece însăși viața ei este în joc. Și totuși creștinismul reușește, contra tuturor acestor condiții negative. Reușita sa nu poate fi numită decât o minune de ordin moral.¹

Imediat după învierea Domnului nostru Iisus Hristos, apostolii sunt trimiși spre predicare, la toate neamurile pământului. Cu acest semnal însă, consună și începutul celor mai îndelungi persecuții din câte au existat vreodată în istoria omenirii.²

Jidovii se ridică, cei dintâi și cu cea mai mare furie asupra religiei noi, triumfătoare. Peste tot, unde mersul victorios al creștinismului află jidovi, sau întâlnește iudaizanti, izbucnesc certuri interminabile, încât nu odată intervine forța publică, în aceste scandaluri. Istoricul Suctoniu relatează, astfel, o întâmplare tipică, din Roma, când împăratul Claudiu izgoni din oraș pe iudei și pe creștini: „Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultantes Roma expulsi”.³

Nu mai puțin dușmănoși sunt păgânii. Aceștia credeau că de cultul zeilor depinde însăși stabilitatea imperiului roman, de aceea, se opun cu vehemență oricărei înaintări și oricărui

1 Cf. Boulenger, o. c., p. 284; Duplessy, o. c., I, p. 440; etc.

2 Cf. J. Rivièr, *La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris, 1907, pp. 18, 101.

3 Claudius, c. 25.

prozelitism.¹ Din sânul lor, cu concursul oficialității de stat, izbucnesc *teribilele persecuții*, care au însângerat timp de decenii tânăra Biserică creștină, ce începea să se înfiripeze. Și totuși „sângele martirilor fu sămânță rodnică”. În contra oricăror piedici, creștinismul înaintea triumfător.

La aceste obstacole externe nu întârzie să se ivească, de curând, și periculoase obstacole interne. În sânul creștinismului apar *eresurile*, care se țin lanț și răbufnesc cu furie, la intermitențe aproape egale. Așa, apar *arianii*, *nestorianii*, *eutichianii*, *monoteiști*, *iconoclaștii*, etc. etc. Însăși unitatea obiectivă a Bisericii este periclitată: *schisma orientului de occident* este o nouă slăbire universală a creștinismului.

Și totuși creștinismul nu moare și nici nu dispăre, ca alte atâtea și atâtea culte efemere: cel al *Isidei*, *Cybelei*, *Astartei*, etc. etc. Acestei prime schisme îi urmează o a doua schismă în sânul Bisericii rom. catolice, datorită căreia se desprinde din nou de trupul Bisericii o fracțiune, care va forma un motiv de perpetuă scandală, neînțelegere și critică: *protestanții*. Sectelor vechi le urmează, în timpul nou, alte secte și mai periculoase: *baptiștii*, *adventiștii*, *nazareenii*, *rascolul rus*, etc. etc.; sistemelor filosofice clasice le urmează alte sisteme filosofice moderne: *deismul*, *materialismul*, *raționalismul*, *naturalismul*, *scepticismul*, *modernismul*, *liberalismul*, *comunismul*, etc. etc., care reușesc să rupă din trupul Bisericii nu numai indivizi, ci chiar colectivități întregi (*Biserica rusă*).

Alături de acești dușmani vehemenți și organic îndreptați contra creștinismului, nu întârzie a se ivi și un alt aspect al acestor atacuri, ce le are de suferit Biserica: *persecuțiunile politice*. Statul, cu legile sale caută neconținut să intervină în Biserică și să poruncească, ceea ce a pricinuit din nou ciocniri

¹ Așa poetul *Horatiu*, spune:

„Dis te minorem quod geris imperas:
Hinc omne principium, huc refer exitum
Di multa neglecti dederunt
Hisperiae mala luctuosae”

(*Carminum*, I. III, carm. VI, v. 5—8).

foarte serioase, care au determinat, în unele părți, separația Bisericii de stat.

Contra tuturor acestor obstacole insurmontabile, pentru oricare instituție de origine umană, creștinismul a luptat și a învins.¹ Răspândirea lui se face repede și departe. În sânul său sunt atrase nu numai gloatele proletare, din punct de vedere numeric, ci intră și reprezentanți ai tuturor claselor, din punct de vedere calitativ. Creștinismul pășește victorios peste persecuții de tot felul și este decretat, în anul 313, prin *edictul dela Milan*, de către împăratul *Constantin cel Mare*, religione permisă între hotarele imperiului roman.

Despre această răspândire minunată mărturisesc, cu următoarele cuvinte, sfinții părinți: „Nu există nicio singură rasă de oameni, fie barbari, fie greci, sau cu orice alt nume: *Sarfi* sau *nomazi*, care locuiesc sub corturi, care să nu cheme numele lui *Iisus Hristos*”, spune sfântul *Irineu*,² iar *Tertulian* exagerează, spunând: „Noi nu suntem decât de ieri și umplem imperiul vostru întreg, cetățile voastre, casele voastre, fortărețele voastre, orașele voastre, adunările voastre, chiar câmpurile, triburile, curiile, palatele, senatul, forul și vă lăsăm numai templele”, și *Tertulian* adaugă mai departe: „Este lucru evident că dacă creștinii ar voi să se revolte, ei ar fi mai de temut decât *Maurii*, *Parții* sau *Marcomanii*, sau dacă numai s'ar retrage din imperiu, păgânii s'ar îngrozi de singurătatea lor, căci ar fi o tăcere și un fel de stupeoare de par'că lumea ar fi moartă”.³

Fapt este, că de curând, alături de răspândirea spațială și numerică, creștinismul pătrunde în toate clasele sociale. Dela început, creștinismul numără adepți iluștri, în persoana proconsulului *Sergiu Paul* din *Cipru*,⁴ lui *Dionisie Areopagitul* din *Atena*,⁵ alte câteva personalități din *Tesalonic*,⁶ *Pomponia Graecina* din

¹ Vezi dezvoltarea pe secole a problemei propagării evangheliei, precum și concluzia la care ajunge: A. Brou, art. *Propagation de l'évangile*, în *DA*. IV, col. 362—386.

² *Dialogul cu iud. Trifon*; ap. *Boulenger, o. c.*, p. 286.

³ *Apolog. XXXVIII*, 124; ap. *Boulenger, o. c.*, p. 286.

⁴ *Fapte*, 13, 7, 12.

⁵ *Fapte*, 17, 34.

⁶ *Fapte*, 17, 4, 12.

Roma,¹ etc. etc. Creștinismul se adresează, dela început, astfel, tuturor claselor sociale; el nu este o religie proletară sau revoluționară, care exclude pe potențații și aristocrații vieții.

Dacă acum, față de această minunată izbândă, controlăm armele de luptă ale creștinismului, constatăm că dacă această răspândire ar fi depins numai de ele, atunci de mult noua religie ar fi fost înfrântă.

„Miei în mijlocul lupilor“, apostolii au luptat cu neînchipuite greutate, la începutul propovedaniei lor. Redus, la început, numai la puterile lor de propovăduire, creștinismul ar fi fost destinat unui dezastruos eșec, dacă nu ar fi avut o supranaturală forță interioară de pătrundere și răspândire. Neputințele omenești ale apostolilor, vitregiile temporale și spațiale sunt toate dovedite prin îndelungă apostolie. Creștinismul rămâne biruitor în fața oricăror obstacole. Ori, au fost alte societăți religioase în lume, și alte împărății, care au folosit alte mijloace pentru biruință și totuși toate s'au dărâmat, iar astăzi numai există decât numele lor. În acest sens, spune Cicero: „*Opinorum commenta deles dies: naturae judicia confirmat*“.²

Deci, alături cauzelor naturale, care au colaborat la răspândirea creștinismului, trebuie să admitem și o cauză de origine supranaturală, datorită căreia se explică, în amănunt, această răspândire. Fără această cauză de ordin divin, creștinismul ar fi sucombat în fața cumplitelor și continuelor persecuții ce i s'au opus de lumea veche, sau dacă nu ar fi sucombat, cel puțin nu s'ar fi conservat în starea sa curată originală, ci ar fi fost silit la fel de fel de compromisuri momentane, sau de mai lungă durată.

Obiecțiuni. 1. Contrarii neagă caracterul divin al răspândirii creștinismului, obiectând că „*succesul creștinismului era normal, întrucât era o deplină armonie și adaptare între mediu și doctrină*“ (Harnack)³. Ori, această afirmație este complet riscată și în necunoștință de cauză. Mentalitatea contemporană ivirii creștinismului este organic contrară nouilor principii de

¹ Tacit, *Ann.*, XIII, 32.

² *De nat. deor.*, I, II, c. 3; ap. Suci, o. c., vol. I, p. 458.

³ Cf. Boulenger, o. c., p. 289.

viață. Atât lumea iudaică, cât și cea păgână, se văd amenințate în felul lor de traiu, de până atunci, de aceea se opun acestui pericol vital.

Noua religie, apoi, cuprindea în sine multe mistere ininteligibile pentru mintea omenească, iar în jurul altor puncte esențiale din doctrina sa se observa o riguroasă disciplină arcană, ceea ce este în defavorul însușirii sale facile, oricât de *sincretisti* ar fi, la această dată, păgânii. Păgânii, la această epocă, fiind în căutarea adevăratei religii, adunau fel de fel de sisteme, dispartate între ele, practicau adică *sincretismul*, mai târziu le armonizau părțile bune într'un sistem nou unitar, deci practicau și *eclectismul*. Dacă creștinismul nu se opunea tendinței sincretiste, el se opunea însă tendinței eclectice, deoarece creștinismul sau e păstrat în toate literele sale, sau e lepădat. Deci, o altă serie de greutate și imposibilități, care numai armonie între mediu și doctrină nu demonstrează!

2. O altă obiecțiune afirmă, că creștinismul s'a răspândit datorită ideilor sale revoluționare, proletare și sociale, cât și coincidenței fericite a declinului religiilor păgâne și setei religioase a lumii de atunci, sau nevoii unei noi orientări.¹

Nici această obiecțiune nu este adevărată. Creștinismul, deși revoluționar, nu este unilateral comunist, sau favorabil proletariatului. Principiile sale lovesc tot atât de dureros și în sistemul de viață al claselor mijlocii și de jos. Creștinismul cere tuturor aceleași datorii morale, impune aceleași precepte și cere respectul acelorași legi. Setea religioasă nu îndreaptă toată lumea, dela început, spre creștinism. Noi știm doar ce are de îndurat creștinismul în răspândirea sa!

Și creștinismul nu folosește mijloacele de opresiune, de exemplu, ale mohamedanismului (focul și sabia). Mohamedanismul este pilda clasică a religiei ce se răspândește omenește, prin forță și prin sete religioasă. Observația lui Pascal, deci, este una dintre cele mai juste, referitoare la comparația între răspândirea religiei lui Mohamed și cea a Domnului Iisus Hristos: „*Dacă Mohamed a luat calea reușirii omenești, Iisus Hristos a luat-o*

¹ Consultă: Frz. X. Kiefl, *Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums*, Kempten-München, 1915, p. 16 sqq.

pe aceea a morții omenești. Și în loc de a conchide că, dacă Mohamed a reușit, Iisus Hristos a putut cu atât mai mult reuși, ar trebui de zis că, dacă Mohamed a reușit, Iisus Hristos a trebuit să moară¹.

3. O altă obiecțiune remarcă faptul, că, alături de creștinism, s'au conservat și alte religii, ca: budismul, mohamedanismul, brahmanismul, iudaismul, etc. etc. Aceasta ar demonstra că nu ar trebui numaidecât de recurs la cauze supranaturale, pentru a explica răspândirea și conservarea creștinismului.²

Această obiecțiune este mai serioasă, însă ea ignorează situația de fapt. Opozițiile din calea creștinismului și obstacolele de tot felul nu le-au avut celelalte religii amintite. Conservarea și răspândirea religiilor celor citate de noi mai sus sunt ușor explicabile, pe cale naturală. Nu tot așa ar fi fost cazul, dacă ar fi avut de trecut peste obstacole identice celor creștine. Cu iudaismul este, apoi, o cu totul altă situație. Conservarea sa este un miracol și o profeție divină. Deși în diaspora, această religie se menține, după cuvintele sf. Scripturi, până la sfârșitul lumii. Constatăm, deci, că obiecțiunile ce se ridică contra caracterului divin al răspândirii creștinismului sunt neîntemeiate.

Răspândirea creștinismului, de grabă și departe, cantitativ și calitativ, cucerind toate clasele sociale și satisfăcând toate pretențiile, dela cele mai simple până la cele mai exagerate; răspunzând tuturor întrebărilor, dela cele pline de căutare până la cele dedate cu ascuțișul criticei și cu rafinamentul pretențios al minților însetate de adevăr, sau în căutarea lui, nu poate fi decât un fenomen care iese din cadrele naturale, căutându-și explicație într-o cauză atotputernică supranaturală. Din acest punct de vedere, faimoasa dilemă a lui Augustin își are adevărata și întreaga sa valoare: „Sau minunile evidente au fost îndeplinite pentru convertirea lumii și atunci creștinismul este divin și aprobat de Dumnezeu, sau nu a existat nicio minune și atunci convertirea lumii, fără nicio minune, este cea mai mare minune, fiindcă este contrară legilor de ordin moral”.³

1 Pascal, art. XIX, n. 10; éd. Havet; ap. Boulenger, o. c., p. 294.

2 Cf. Suci, o. c., vol. I, p. 459; Comoroșan, o. c., p. gen. p. 248.

3 De civitate Dei, I, XXII, c. V.

§ 4. Martirajul și valoarea lui apologetică

De curând, trecerea obstacolelor, ce i se opuneau în cale, cere creștinismului sacrificii de vieți și vărsare de sânge. În istoria tinerei religii creștine apar *martirii*. Martirii sunt toți acei creștini, care sigilează prin moartea, plină de violențe, mărturisirea lor de credință.¹

Timpurile dela începutul de propagare a creștinismului sunt pline de grozăvia persecuțiilor, ce le ridică lumea păgână, cu oficialitatea de stat împreună, contra tinerei Biserici înființate. Nu sporadic sau întâmplător se varsă sângele creștin, ci continuu și în masă. Arenele gem de creștini, fiarele sunt sătule de carne de creștin, torturile inventate sunt fără număr pentru creștini. Și totuși martirii rezistă oricărei presiuni fizice, ei mor cu sutele și cu miile pentru Domnul nostru Iisus Hristos și pentru Biserica tânără și nou înființată.²

Nu o persecuție însângerează această Biserică, numărul lor este înzecit; nu numai oameni maturi suferă, ci și copii și femei; nu pentru delict sau crime de stat suferă această omenire nouă, ci numai pentru numele de creștin. Și totuși, nimeni dintre acești reprezentanți nu șovăie, nu se clatină, nu părăsește credința sa, sau trădează pe Mântuitorul său.

Constanța lor pune în uimire pe călăii lor. În număr considerabil, martirii creștini suferă senini, cu blândețe, pe deplin întăriți și încredințați moralmente și doritori ai unei alte ordini de viață.³ Despre acest număr considerabil mărturisesc și scriitorii profani și scriitorii creștini. Așa, Tacit spune, că creștinii au fost pedepsiți cu pedepse rafinate, anume căutate (*quaetissimae poenae*) și că a murit o mulțime mare (*multitudo ingens*) sub împăratul Nero.⁴

Dintre scriitorii creștini, sf. Dionisie din Alexandria scria către Domițiu și Didim: „Martirii noștri nu trebuie să-i înșirăm

1 Cf. P. Rezuș, *Aghiolgia ortodoxă*, Caransebeș, 1940, p. 55. Despre mărturisitorii creștini, vezi: *Ibid.*, pp. 73—89.

2 Cf. Fr. Reg. Garrigou-Lagrange, art. *La Sainteté de l'Église*, în *Apologetique*, p. 615; Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 384 sq.

3 Cf. Rezuș, *Aghiol. ort.*, p. 70.

4 *Ann.*, I, XV, c. XLIV.

pe nume, pentru că sunt foarte mulți și necunoscuți vouă. E de ajuns pentru voi să știți, că au fost bărbați și muieri, tineri și bătrâni, copile și bătrâne, soldați și civili, de tot felul și de toată vârsta, dintre care unii au luat cununa, învingând bătălie, alții învingând ascuțișul săbiei, alții învingând focul”,¹ iar Prudențiu, în drumul său spre Roma, spune că „mormintele martirilor sunt nenumărate”: „Innumeros cineres sanctorum Romula in urbe vidimus, o Christo...”²

Toate torturile acestea au fost suferite de martirii creștini, în liniște, cu demnitate și cu bucurie. „Atitudinea lor nu poate fi învinuită, ca fiind disprețuitoare, desordonată și culpabilă față de viața prezentă. La martirii creștini nu se află nimic din ceea ce ar putea fi pesimism absolut, stoicism sau budism. Disprețul lor pentru bunurile care trec, se bazează pe credința lor în existența lui Dumnezeu, în divinitatea lui Iisus, în nemurirea sufletului, în veșnicie”.³

Martirii păstrează apoi, o atitudine demnă și calmă; nimic la ei din exaltarea cauzată de fanatism. Traduși în fața tribunalelor, ei apără credința lor cu întreprieditate, cu entuziasm chiar, însă niciun semn nu ne dovedește că facultățile lor superioare, rațiunea și voința, ar fi încetat de a acționa. Din contră, răspunsurile lor, adresate judecătorilor, ne relevă o perfectă libertate de spirit. Toate acestea clare, ferme, precise, pline de bun simț și de promptitudine, ele denotă o perfectă conștiință de sine.⁴

„Mergând de bună voie la moarte, pentru numele lui Iisus Hristos, acești sfinți martiri făceau o profesiune de credință, lămurită și solemnă, în fața chinuitorilor și câte o dată explicau, în amănunt, diferite adevăruri ale creștinismului”.⁵ Prin aceasta moartea imanenței devenea supremul criteriu al adevărului.⁶ Deci, iată că valoarea apologetică creștină a martirajului este foarte mare. Martirii creștini dovedesc, că, alături de ei, există o forță

1 Eusebiu, *Hist. eccl.*, I. VII, c. 10; ap. Suci, *o. c.*, vol. I, p. 481.

2 *Peristeph. hymn*, 11; ap. Suci, *o. c.*, vol. I, p. 481.

3 R. Hedde, art. *Martyre*, în *Dict. de théol. cath.*, t. X, Paris, 1927, col. 251.

4 *Ibidem*. Cf. Rezuș, *Aghiol. ort.*, p. 71.

5 Cf. Rezuș, *Trad. dogm. ort.*, p. 227.

6 Cf. G. Popa, *Existență și adevăr la S. Kierkegaard*, p. 285.

mare atotputernică, care-i întărește și-i susține, în mărturia lor, neegalată în istoria omenirii.

Altfel nu ar fi explicabil acest fenomen minunat, care cu tot dreptul poate primi numele de *minune morală* și care atestă într-un mod strălucit divinitatea creștinismului. Căci nu pentru orice puteau muri acești iluștri reprezentanți ai creștinismului. Ei erau deplin încredințați despre originea divină a credinței lor. Această credință îi electriza și le dădea o dinamică nouă, în fața chinurilor și morții, care pune în stupefacție pe spectatorii păgâni. Creștinii nu mor din încăpățănare, ignoranță, ambiții deșarte, sau fanatism.¹

Martirii creștini nu sunt temerari în fața morții. Ei nu caută moartea, de fapt morțile care bravează persecutorii și morțile absurde și superflue sunt desaprobatate, în public, de ierarhie, dar nici moartea, cu atâtea fețe, ce îi așteaptă: crucea, fierul, focul, animalele sălbatice, nu-i turbură.²

În fața morții iminente, martirii se pregătesc cu bucurie, pentru a se uni cu dulcele lor Mântuitor. Ei păstrează tot timpul și în decursul celor mai grele încercări și patimi o blândețe nespusă față de persecutori și călăi și o bucurie fără margini, în fața fericirii viitoare ce-i așteaptă. Blândețea martirilor îi pune în stupefacție pe păgâni, obișnuiți a vedea murind, pe cei condamnați, cu ura în suflete; ori, această blândețe se manifestă în condițiile cele mai vitrege și opuse dezvoltării și existenței sale, căci nimic nu favorizează ura, ca injustiția pe care o suferă cineva, și nu există injustiție mai revoltantă decât aceea de-a fi condamnat la moarte, în stare de inocență. Martirii se justifică cu umilință și mândrie de toate reproșurile pe care li le adresează tribunalul. Și cu toate acestea, deși în perfectă conștiință a injustiției condamnării lor, în loc de a blestema, ei binecuvintează; în loc de a urî, ei iubesc și iartă.³

Nu interesul a putut determina pe martiri la sacrificiul suprem, nici fanatismul orb și irațional, ci numai convingerea nestrămutată în originea divină a creștinismului și a răsplății

1 Comoroșan, *o. c.*, p. gen. p. 251 sq.

2 Tacit, *Ann.*, XV, 44; ap. Rezuș, *Aghiol. ort.*, p. 71.

3 Cf. Hedde, art. *c.*, col. 251 sq.; ap. Rezuș, *Aghiol. ort.*, p. 71.

binemeritată de după moarte. Ori, nimeni dintre oamenii lumii vechi nu ar fi murit, fără această credință neștrămutată, într-o lume mai bună și mai fericită dincolo.¹

„Martirul, conchide, de aceea, pe bună dreptate și magistral dogmatistul ortodox D. Stăniloae, nu cel fără voie, ci cel căruia nici perspectiva apropiată a morții nu-i poate închide gura blândă, dar hotărâtă, este cel mai sublim erou. El este eroul specific al Bisericii”.²

Iată, deci, că martirii sunt o mărturie dintre cele mai grăitoare pentru divinitatea creștinismului. Biserica creștină nu are numai datoria de a venera martirii săi, cu recunoștință și respect, ci ea are și datoria de a propune mărturia lor, în întreg ansamblul ei, ca un fenomen unic în istorie și de a cere și întreba pe istorici și pe psihologi, dacă pot explica prin cauze naturale continuitatea atitudinilor martirice în timp de persecuție și mai ales continuitatea în acceptarea morții pentru credință. Dacă aceste cauze naturale lipsesc, e necesitate logică pentru necredincios de a studia, cu o curiozitate plină de simpatie, o doctrină pentru care atâtea victime au căzut cu un curaj emoționant și în care cel credincios își întemeiază atât de minunat credința sa.³

Obiecțiuni. Se obiectează contra acestui argument apologetic pentru divinitatea creștinismului, că și soldații sau revoluționarii mor și devin eroi, sau că și celelalte religii, ca: mohamedanismul, budismul (văduvele), etc., sau celelalte secte religioase și curente sociale sau naționale, între care mai ales comunismul, își au martirii lor. Alta este însă condiția în care mor soldații. Alături de patriotismul luminat, pază intransigentă la hotare, la mulți dintre soldați este numai sila de-a împlini

1 Cf. P. Allard, *Dix leçons sur le martyre*, II éd., Paris, 1906, p. 300 sqq.

2 Ortodoxie și românism, p. 269.

3 Sunt celebre așa, cuvintele lui Pascal: „Je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger”. Cf. Hedde, art. c., col. 246; iar M. Dubois, în aceleași linii de afirmare, adaugă: „Il suffit de mettre en relief la supériorité morale de nos martyrs comparée à ceux des religions non chrétiennes”, în: art. *Le témoignage des martyrs*, în *Révue du clergé français*, Paris, 15 mars 1907, p. 29. Cf. Hedde, art. c., col. 249; ap. Rezuș, *Aghiol. ori.*, p. 72.

datoria și nimic mai mult. Lăsat în voia lui, acest eroism ar fi foarte relativ.

Tot așa și cu martirii celorlalte religii și secte. Acest martiraj este un *martiraj orb* sau *pasional*. Comunistul moare din neputința de-a mai proceda altfel; el moare scrâșnind din dinți și scuipând numai ură la adresa societății. El moare pentru sine și pentru o credință individuală și întru totul subiectivă, nu spre a adevăra ceva, nici pentru un scop altruist. Tot așa și martirii celorlalte religii. Ei mor din *fanatism orb*, căci dacă le-ar deschide cineva ochii, nu ar mai proceda așa. Dar, nici din punct de vedere al numărului, al condițiunii sociale, al calităților suferințelor, nu pot sta în comparație cu martirii creștini aceste caricaturi pătimitoare.¹

Concluzie. Oricum s'ar considera, astfel, martirajul, el deține o unicitate psihologică și istorică, care-l situează între cele mai strălucite minuni de ordin moral, deci între cele mai prețioase criterii externe, care atestă divinitatea creștinismului.²

Trecere. În partea a III-a a Teologiei fundamentale ne-am ocupat cu existența reală a unui raport supranatural al lui Dumnezeu cu lumea — *revelațiunea divină* —, cât și cu fundamentarea lui teoretică-filosofică și istorică-empirică. Revelațiunea divină a fost dovedită, astfel, ca un fapt real și ca un eveniment istoric continuu, care însoțește omenirea dela originea sa și până în prezent, continuându-se, prin religia creștină și Biserica ortodoxă, în eternitate.³ Creștinismul sau religia creștină, ca deținătoarea unic autorizată și deplină a acestei revelațiuni divine, este singura religiune, ce deține și virtualitățile depline de mântuire a lumii.

În partea a IV-a a Teologiei fundamentale ne vom ocupa cu ultima problemă, ce formează cuprinsul acestei discipline, cu: *Religia creștină*, sau cu singurele raporturi adevărate, pe care le întreține omul, ca ființă personal-liberă, cu Dumnezeu.

1 Cf. Duplessy, o. c., I, II, p. 483 sq.; Specht, o. c., p. 238.

2 Consultă și lucrarea mai recentă, referitoare la valoarea apologetică a martirilor: A. Ehrhard, *Die Kirche der Märtyrer*, München, 1932.

3 Cf. H. Niebecker, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung*. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie, Freiburg im Breisgau, Verl. Herder, 1940, pp. 58 sq.; 236 sq.

În cele ce urmează, adică în cadrul religiei creștine, așa dar, ne vom ocupa cu răspunsul uman, la actul de descoperire supranaturală divină; cu raporturile pe care omul le întemeiază între Dumnezeu și el; cu formele diferite pe care aceste raporturi le îmbracă; precum și cu unicul fond și unica formă ale raportului ideal dintre Dumnezeu și om: *religia creștină*.

RELIGIA CREȘTINĂ

PARTEA IV

Religia creștină

Problema religiilor în general, cât și a religiei creștine în special, este una dintre cele mai disputate probleme contemporane. Ceea ce se fundamentează în primele trei probleme ale Teologiei fundamentale și se revarsă, în mod logic, în cea de-a patra, ca baze recunoscute aprioric, este din nou cercetat, cântărit și criticat. Și atacurile, deci, cât și ultimele fundamentări creștine se dau în jurul acestei probleme.

Din felul cum se îndreaptă atacurile și se organizează apărările, această problemă ultimă a Teologiei fundamentale — *religia* — trebuie expusă din punct de vedere al *ființei* sale, al *originei*, *universalității* și *necesității* sale. Vom cerceta, așa dar, *teoriile unilateralistice psihologice* referitoare la ființa religiei, din punct de vedere subiectiv, și le vom opune teoria revelaționistă-aprioristă. Vom cerceta *teoriile sociologice*, sau *cele materialiste-evoluționiste* mai noi referitoare la originea religiei, din punct de vedere obiectiv, cât și cele mai vechi, care se bazează pe frică, înșelare sau autoînșelare, etc. și vom opune, apoi, soluția adevărată creștină a acestei origini. Vom cerceta, apoi, chestiunea universalității religiei, cât și obiecțiunile ce se ridică în contra acestei universalități. Considerând, astfel, expunerile acestea prealabile, chestiunea necesității religiei este o chestiune care rezultă organic și care trebuie demonstrată, în mod necesar, alături de celelalte.

Această ultimă problemă a Teologiei fundamentale nu va rămâne suspendată în generalități. Ceea ce ne interesează pe noi este *fundamentarea religiei creștine*. Din expunerile noastre, referitoare la religie în general, va rezulta de peste tot fundamentarea

religiei creștine. În contrast cu toate celelalte religii, care există, numai singură religia creștină întrunește toate notele, care fac din ea *religia ideală*.

Vom expune, de aceea, comparativ, într'un capitol aparte, și toate *marile religii necreștine false*, pentru a evidenția și mai luminos unicitatea și idealitatea religiei creștine. În capitolul de încheiere ne vom ocupa, astfel, ca de o concluzie naturală, despre religia creștină ca „*religia viitorului*“, sau despre religia specificată cu singurul calificativ adevărat, care, peste corpul mare al generalităților religioase ființiale, originare, universale și necesare, imprimă caracterul și dă numele întregii părți a patra a Teologiei fundamentale.

Vom împărți, de aceea, partea aceasta ultimă, din Teologia fundamentală, în următoarele capitole:

Cap. I. *Ființa religiei*.

Cap. II. *Originea religiei*.

Cap. III. *Universalitatea religiei*.

Cap. IV. *Necesitatea religiei*.

Cap. V. *Religii mari necreștine*.

Cap. VI. *Religia viitorului*.

CAPITOLUL I

Ființa religiei

Toate teoriile false referitoare la ființa și originea religiunii pornesc dela o greșită delimitare și precizare noțională de termeni. Întrebarea: „*Ce este religia?*“ a fost în fel și chip soluționată. Nu au lipsit răspunsurile cele mai greșite, după cum nu au lipsit și răspunsurile corecte și precise. Din examenul, ce l-a dat mintea omenească în jurul acestei întrebări, s'au născut însă, teoriile insolite de astăzi, care fură sau momesc mintea neinițiatului dând aparență de adevăr, unei teorii profund greșite, ca premise noționale ființiale.

În acest capitol prim ne vom ocupa cu ceea ce formează însăși *ființa sau esența religiei*, cu *specificul său*, cu *elementele sale fundamentale*, cu *notele sale caracteristice*, etc. etc. Soluționările acestei chestiuni sunt dintre cele mai variate și mai curioase. Ele toate pornesc dela noțiunea fals determinată a unei religii, fie numai subiectivă, fie numai obiectivă, fie numai dela individ, fie numai dela societate și naufragiază, fie în teorii unilaterale psihologice, referitoare la religia subiectivă și la explicarea ei, fie în teorii sociologice radicale, care explică originea religiei din punct de vedere obiectiv, ca un fenomen natural și produs pe cale de evoluție.¹ În jurul acestor două extreme se învârt cele două chestiuni mai importante și de început ale problemei de față. De aceea și expunerile noastre trebuie să clarifice, cu ultima precizie, teza creștină, deoarece, după această clarificare, toate chestiunile controversate și dependente de ea vor fi implicit luate.

§ 1. Noțiunea și definirea religiei

În *noțiunea religie* intră, ca elemente constitutive necesare, fundamentate aprioric: existența personală absolută a unui

¹ Cf. G. Wobbermin, *Das Wesen der Religion*, Leipzig, 1925, pp. 3 sqq.; 25 sqq. Un amalgam eteroclit din toate ipotezele unilaterale referitoare la ori-

Dumnezeu și existența personală relativă a omului, compus din trup și din suflet. Între aceste persoane s'a stabilit legătura, pe care noi o numim religie și care pentru a exista, ca o realitate pentru sine, presupune, din partea omului, *un sentiment intern religios și o manifestare externă a sa prin cult și morală*, iar din partea lui Dumnezeu un *act divin supranatural de descoperire: revelațiunea divină*.

În noțiunea religie intră, astfel, patru elemente esențiale, fără de care această noțiune nu s'ar putea defini, nici nu ar putea exista: *Dumnezeu, omul, sentimentul intern și manifestarea externă*. Din buna corelație a acestor termeni întredaltă se poate defini ceea ce înseamnă religia *din punct de vedere empiric sau subiectiv*, cât și *din punct de vedere obiectiv-istoric*.

Religia, din punct de vedere subiectiv-empiric, este un raport conștient și liber, de dependență între Dumnezeu și om, care se manifestă, în interiorul omului, prin sentiment religios, iar în exterior: prin cult și morală.¹

Acest raport este desfăcut de filosoful danez Søren Kierkegaard. Sentimentul tragicului ce-l încearcă sufletul omenesc, după acest filosof, în fața lui Dumnezeu este fără ogoiu, deoarece omul este silit neîncetat să-și recunoască nimicnicia sa, care nicidecum nu poate cuprinde în ea pe Dumnezeu. Kierkegaard nu păstrează granițele creștine dintre Dumnezeu și om. El trece peste ele, încercând cu forța să-L coboare pe Dumnezeu în om, idealitatea în realitate, absolutul în relativ. Și dacă aici stă întreg înțelesul tragediei existențiale kierkegaardiene, tot aici stă și toată greșeala sistemului său teologic-filosofic.²

Mijloacele omenești nicidecum nu vor putea reuși acel

ginea și ființa religiunii a publicat la noi: Mihail Uță, *Filosofia religiei*, în *Omagiul profesorului C. Rădulescu-Motru*, București, 1932, pp. 477—520.

1 Cf. V. Găina, *Universalitatea, ființa și originea religiunii*, în *Candela*, An XVII, Cernăuți, 1898, pp. 506, 567; I. Savin, *Ființa și originea religiei*, Partea I, București, 1937, p. 18; I. Mihăilescu, *Curs de Teologie fundamentală*, vol. I, București, 1932, p. 52; Duplessy, o. c., I, p. 228 sq.; etc. N. Söderblom, *Manuel d'histoire des religions*, 1925, p. 1. V. Cathrein, *Moralphilosophie*, VI Aufl., II Bd., Leipzig, Vier Quellen Verlag, 1924, p. 7; etc.; apoi colecția de definiții dela: H. Leuba, *Psychologie des phénomènes religieux*, Paris, 1914, apend. N. 1.

2 Mai ales în scrierea sa: *Studien aus dem Lebensweg*, în *Gesammelte Werke*, trad. de H. Gottsched și Chr. Schrempf, IV Bd., Jena, 1914 și 1922.

„paradox absolut sau absurd desăvârșit“,¹ cu puțință Dumnezeirii, adică „întroparea unui Dumnezeu sau existența unui Dumnezeu-om“. Și aceasta urmărește filosoful danez: *întroparea lui Dumnezeu în sufletul nostru*, căci neputința esențială omenească a acestei întropări formează tragedia kierkegaardiană. Raportul corect însă, dintre Dumnezeu și om nu mai este posibil; el este iremediabil desfăcut, omul din mijlocul tragediei sale existențiale, nu că mai poate, real, dar nu-și mai poate permite, dialectic, un contact moral cu divinul.²

Liniiile religiei nu sunt, după Kierkegaard, ascendente spre Dumnezeu, spre absolut, spre idealitate, având drept urmare înobilarea naturii omenești, ci descendente spre om, spre nimicnicia lui, spre realitatea lui existențială, spre tragedia lui. Căderea și regresul în această realitate existențială tragică este, pentru Kierkegaard, adevărata față a creștinului nou, pe care a desfiurată-o biserica, deci și adevărata mântuire.³

În ultimă analiză, astfel, prin concepția sa teologico-filosofică, sub care ascunde cel mai periculos și descurajant predestinaționism protestant solafideist, filosoful danez reușește să pervertească pe deplin noțiunile componente ale religiei, ca raport: Dumnezeu și omul, „devalorizând total umanul și falsificând complet divinul“.⁴

Din punct de vedere *obiectiv-istoric*, religia este întreg complexul de fapte, adevăruri și norme, care rezultă din raportul întreținut dintre Dumnezeu și om. Dacă religia, din punct de vedere subiectiv-empiric, este o realitate psihologică universal-

1 *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, Gesam. Werke, VII Bd., 1925, p. 236.

2 Cf. *Nachschrift*, pp. 167 sqq.; 205 sqq.

3 Vezi scrierile sale: *Die Krankheit zum Tode*, Gesam. W., VIII Bd., 1911, 1924; *Eimübung im Christentum*, IX Bd., 1912, 1924; *Der Augenblick*, XI Bd., 1909, 1923; *Christliche Reden*, herausgeg. von Chr. Schrempf, Jena, 1929; *Religion der Tat*, herausgeg. von E. Geismar, Kröner Verlag, 1930.

4 N. Balca, *Søren Kierkegaard*, în *Ist. filos. mod.*, vol. II, p. 558. Ideile acestea vor renaște, mai târziu, în filosofia unui M. Heidegger și în teologia dialectică a lui K. Barth și Gogarten. Consultă: A. Fischer, *Die Existenzphilosophie Martin Heideggers*, 1936; N. Balca, *Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik*, Weimar, 1934; Id., *Søren Kierkegaard*, p. 535, nota 2; 557, nota 1; V. Bogdan, *M. Heidegger*, în *Ist. filos. mod.*, vol. III, pp. 447—465.

umană, supusă relativităților individuale, deci fluctuațiilor între o extremă arhiplină de religiozitate și o alta arhisărăcă de ea, sau indiferență; religia din punct de vedere obiectiv este o realitate unică și constantă.¹

Despre religia din punct de vedere subiectiv, se pronunță în timpul din urmă, atât William James, cât și Rudolf Otto. Pentru ambii, sub acest aspect, se înțelege, fie „o experiență a suprasensibilului”,² fie o conștiință intimă a stării de creatură față de creator”.³ Chiar felul acesta de înțelegere și definire a religiei, din punct de vedere subiectiv, denotă marea deosebire între un înțeles și altul. Conștiința stării de creatură față de creator și experiența suprasensibilului sunt manifestări pur subiective, unanime e drept, dar tocmai prin aceasta deosebite de unicitatea obiectivă revelațională a religiei din punct de vedere obiectiv.⁴

Dacă un înțeles servește ca punct de plecare pentru cele mai mari aberații, din punct de vedere ființial și original, dând naștere la cele mai curioase teorii psihologice subiective și sociologice obiective, celălalt înțeles servește ca punct terminus, pentru toate aceste independențe și extravaganțe spirituale umane.⁵

1 Cf. Wobbermin, *Das Wesen der Religion*, p. 43 sqq.

2 W. James, *Die religiöse Erfahrung*, deutsche Bearbeitung von Georg Wobbermin, IV Aufl., Leipzig, 1925, p. 381 sqq.

3 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, 1917, p. 8 sqq.

4 Cu definirea religiei, din punct de vedere subiectiv, se ostensesc și: N. Müller, *Origine et développement de la religion*, Paris, 1897, p. 21: „Religia este o facultate a spiritului, prin care se poate sesiza infinitul”; apoi: H. Réville: „Religia este conștiința spontană a omului a unor relații vii între propria sa ființă și puterile vii care activează în univers, în sânul căruia el există, cu tot ansamblul de sentimente, de emoții, de reprezentări și de acte voluntare pe care ea le provocă”. Cf. *Les phases successives de l'histoire des religions*, Paris, 1900, citat de: E. Vasilescu, *Interpr. sociol. a rel.*, p. 63, după: R. Dussaud, *Introduction à l'histoire de religions*, Paris, 1914, p. 290; etc.

5 Filosoful I. Petrovici, definește, în mai multe locuri, religia ca „practica metafizică”, voind să cuprindă, în această definiție, atât aspectul subiectiv, cât și pe cel obiectiv (Cf. *Intr. în metaf.*, p. 73; *Cercetări filosofice*, Ed. II, București, Casa Școalelor, 1926, p. 60; *Teoria noțiunilor*, Ed. II, București, 1925, p. 47). Numai că religia, după cum vom dovedi noi, este departe a fi numai practică, ea fiind tot atât de multă teorie; apoi ea, în cazul unei admiteri definiționale, după I. Petrovici, ar trebui să urmeze în timp metafizicii și să depindă de ea, ceea ce este iar greșit!

Religia, din punct de vedere obiectiv, este întreg cuprinsul doctrinal revelat de către Dumnezeu omului, dela creația sa și durând până la mântuirea deplină a omenirii. Acest cuprins individualizează, între celelalte multe teorii referitoare la ființa sau originea religiei în general, sau între celelalte multe religii mari necreștine, ca unica adevărată, deplin revelată și mântuitoare: *religiunea creștină*.

Iată de ce, de felul cum se îmbină aceste două înțelesuri, depinde însăși buna prezentare a acestei probleme,¹ cât și soluționarea tuturor teoriilor unilaterale psihologice, sau sociale-evoluționiste, referitoare la această problemă. Căci, de felul cum s'a considerat un înțeles sau altul, s'a soluționat și problema religiei, fie *unilateral psihologic*, atunci când preocuparea a fost ființa religiei, fie *unilateral sociologic*, ca un produs natural al societății, când s'a considerat exclusiv numai punctul de vedere obiectiv.² Deoarece,

1 Tot din impreciziunea originară a acestor două înțelesuri rezultă și ideile euckeniene despre „religia universală” și „religia caracteristică”, care au făcut epocă în Jena, la începuturile acestui veac. Religia universală, la R. Eucken, este înțeleasă pe plan spiritual extern, de legătură între spirit și univers, sau de viață spirituală universală independentă (*Der Wahrheitsgehalt der Religion*, III Aufl., Jena, 1912, p. 249 sq.); religia caracteristică, în schimb, este înțeleasă pe plan spiritual intern, ca o prezență a lui Dumnezeu în om și o trăire directă a supratemporalului (*Ibid.*, pp. 290 sqq.; 350 sqq.). Ambele înțelesuri urmăresc împăcarea antinomiilor existente în viața omerească și o forțată susținere a sistemului filosofic euckenian: *idealismul noetic*. Curios însă, este că acest filosof, care aprobă existența personală a lui Dumnezeu (ca în general toți teiștii speculativi, ca: H. Lotze, H. Ulrici, A. Günther, J. H. Fichte, Chr. H. Weisse, etc.), revelația, nemurirea sufletului și religia, atunci când ajunge la concilierea forțată a sistemului său filosofic cu pozițiile creștine, inventează, critică și refuză adevăruri fără de care nici adevărurile admise de el nu mai sunt de sine stătătoare.

Greșeala ideilor euckeniene, cu privirea la problema religiei, este că ele, atunci când se referă la religia universală, nesocotesc bazele revelaționale obiective, iar atunci când se referă la religia caracteristică nesocotesc bazele psihice subiective, care, corect înțelese, ar rezolva creștinește problema, fiindcă numai temelia apriorică-revelațională explică valoarea obiectivă universală și numai innascența psihică explică valoarea subiectivă universală, ambele colaborând împreună la corecta precizare a noțiunii religie. În forma aceasta însă, ele nu-i mai erau utile lui Eucken. Vezi și: H. Phöhlmann, *Rudolf Euckens Theologie*, Berlin, 1902.

2 Religia este studiată fără nicio bază obiectivă revelațională, ci numai ca simplu „fenomen social”, considerându-se numai aspectul său subiectiv, cu toate erorile inerente ce rezultă și de: T. Brăileanu, *Elemente de sociologie*, București, Naționala-Ciornei, 1935, pp. 58—63.

atât teoriile psihologice, cât și cele materialiste-evoluționiste sau sociologice nu sunt decât soluții, care, în general, vreau să soluționeze aceeași spinoasă întrebare a originii religiei.

Chiar definiția în sine a religiei, din punct de vedere subiectiv, denotă că ea este liberă a se manifesta intern sentimental și extern, cultural și moral, după aptitudinile și capacitățile individuală a fiecăruia, în timp, ce religia, din punct de vedere obiectiv, este formată din entități fixe: *doctrină*, *morală* și *cult*, care, în cazul religiei revelate creștine, sunt și entități constante și permanente.¹

Dela subiectiv însă, este și originea obiectivului, atât de variat, al marilor religii necreștine. Subiectivul, fără revelație, naufragiază în cele mai variate și multiple forme de religie; subiectivul, corectat însă, de revelația divină, permite libertatea deplină a spiritului uman, dar numai în cadrele acestui cuprins unic, la care s'a dovedit, că, prin puteri personale omenești, este imposibil să se ajungă.²

În linia afirmațiilor rațiunii teoretice și practice, nici noțiunea de religie nu rămâne sănătoasă la marele filosof Immanuel Kant. Căci, negând el cu rațiunea teoretică omului orice putință de-a cunoaște noumenalul lucrurilor și mai puțin transcenden-

1 Pentru armonizarea tuturor acestor elemente componente, L. Bologa, în „Psihologia vieții religioase”, Cluj, 1930, p. 12, definește religia în felul următor: „Considerăm religia ca un comportament uman, individual și social, față de puterea sau puterile supranaturale, în existența cărora omul crede și pe care le consideră ca având o influență hotărâtoare asupra destinului lui și asupra cursului și destinului lumii”. Definiția aceasta este defectuoasă din cauza unilateralității sale umane, lipsind participarea divină, cât și din cauza inexpressivității externe, lipsind manifestarea prin cult și morală.

2 Din nearmonizarea internă a acestor două aspecte — care rezidă numai în intelectul acestui filosof — rezultă, pentru M. Florian, „tragedia religiei”. Această tragedie este formată și persistă datorită antinomiilor credinței, dintre supranatural și natural, supralogic și rațional, universal și individual. Una dintre concluziile sale, mai ales, este revelatorie: „Nicio preocupare umană nu șovăie așa de continuu și penibil ca religia între polul universalului — orice religie se socotește absolută și unică — și polul individualului — orice religie e strict intimă, incommunicabilă”. Vezi: *Antinomiile credinței*, în Revista de filosofie, vol. XXI, Nr. 3, Iulie-Septembrie 1936, p. 277.

Printr-o prismă mai plină de lumină rațională creștină însă, autorul nu și-ar mai fi putut nici formula amplele sale teorii (*Ib.*, pp. 221—277), nicidecum susține!

talul, Dumnezeu personal al creștinismului, cu care acesta întreține un raport viu doctrinal și soteriologic, devine pentru Kant un Dumnezeu fictiv, datorit unei erori sau unui *paralogism* al rațiunii, cu existența numai *postulată*. Și la Dumnezeu și la religie ne conduce rațiunea practică, pe calea populată de postulate a moralei. Natural, că, în asemenea condiții, nu mai poate fi vorba despre o religie obiectivă, ci numai *de una subiectivă*, fără corectiv revelațional, sau numai despre mult renumita „religie în limitele rațiunii (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*)”.¹

Admițând numai acest fel de religie și pornind la explicarea ei numai rațională, filosoful se îndepărtează, după cum e și normal și fără a ne mai surprinde, și în această direcție, prăpăstios de pozițiile adevărate creștine, pe care nu le-a înțeles și nu și le-a pus bază temeinică genialelor sale studii.²

Așa, „religia în granițele rațiunii” nu mai acordă aceeași valoare marilor afirmații spiritualiste: *existența personală a lui Dumnezeu și nemurirea sufletului*.

„Kant ne previne că trebuie să ne ferim de a da ideilor pe care, pornind dela postulatele în chestie, ni le facem despre Dumnezeu și despre ordinea stabilită de El în lume, despre suflet și despre nemurirea lui, etc., un înțeles pe care nu-l pot avea. Altfel riscăm să cădem într'un antropomorfism inadmisibil sau să ne înșelăm pe noi înșine, socotindu-ne în posesiunea unor cunoștințe transcendente privitoare la obiectele suprasensibile, ce nu ne pot fi accesibile”.³

Această nouă formă de religie, la care ajungem pe plina de compromisuri cale a postulatelor morale, nu va mai avea nicio dogmă. Complet adogmatică, dar complet rațională, noua religie se situează pe un plan cu totul nou și diferit de cel al religiilor istorice. Kant nu numai că va contesta și goni dogmele din noțiunea nouă a religiei, dar va întruchipa și o nouă

1 Cf. Negulescu, *Ist. filos. cont.*, vol. I, pp. 328, 333 sqq.; P. Chables, *art. Kant et kantisme. Theorie de la religion*, în DTC., t. VIII, col. 2308 sq.; 3214 sq.

2 *Crit. raț. pract.*, trad. Amzăr și Vișan, p. 122 sq.

3 Negulescu, *Ist. filos. cont.*, vol. I, p. 335.

revistă a dogmelor creștine, supunându-le „unei analize critice“ menită să descopere „sensul lor etic“.¹

„Religia la care duce morala trebuie, prin urmare, să se deosebească, în primul rând, de religiile istorice prin faptul că nu poate avea dogme. Căci dogmele nu sunt altceva decât „teorii“ privitoare la „ființele suprasensibile“, pe care nu le putem cunoaște, din punct de vedere teoretic. De unde rezultă, în același timp, că dogmele religiilor istorice, întrucât sunt asemenea teorii, nu pot fi decât nelegitime. Ceea ce nu însemnează că ele trebuiesc înlăturate cu desăvârșire, ca fiind cu totul inutile. Ele au jucat, — și continuă a juca, — rolul important de a reprezenta în mod simbolic, pentru mintea marelui majorității a oamenilor, elementele esențiale ale unei religii întemeiate pe morală, la a căror înțelegere nu toți pot să ajungă, de-a-dreptul în mod rațional“.²

Toată osteneala filosofiei religioase a lui Kant este pusă în slujba organizării raționale a unei religii naturale. Pe această cale va apuca la vale curând și avalanșa protestantă cu numeroasele sale sisteme de teodicee și religii naturale, tot pe această cale vor merge, cu vădită bucurie, și toți filosofilor contemporani, cu mintea lor necredincioasă și protestatară debarasată de „balastul revelațional“, care nu le admitea, pe drept cuvânt, extravaganțele evadărilor și surprizele experienței necunoscutului filosofic subiectiv.³ Toată această cavalcadă a necredinței însă, își rupe firul goanei sale, atunci când își încarcă umerii cu tezaurul revelațional; atunci pașii săi nu se mai precipită furtunos la vale, ci trebuie să se acomodeze și să intre în făgașurile line și drepte ale credinței creștine adevărate, atunci și toate programele și teoriile noi și felurite raționale se spulberă, în fața legilor de credință ireformabile și eterne revelaționale, cum se spulberă capricioasele castele de hârtie, ce le construiește mintea noastră, în joacă, la cea mai ușoară suflare de vânt.

1 Cf. Negulescu, *Ist. filos. cont.*, vol. I, pp. 356—371.

2 *Ibid.*, p. 338.

3 Cf. Florian, *Antinomiile cred.*, p. 251 sqq.

§ 2. Etimologia cuvântului religie

Religia, dela latinescul *religio*, și-ar avea originea sa etimologică, după Cicero, dela *relegere*, care s'ar traduce prin: a reciti, a repeși, etc. După Cicero, oamenii religioși recitesc și repeșesc totul ceea ce se referă la credința lor, sau la cultul lor.¹ Concepția aceasta formalistă externă este o concepție adecvată ideii păgâne despre religie, pe care o avea Cicero: cu cât cineva își îndeplinea mai exact și conștiincios formele exterioare religioase, cu atât era mai religios.

După Cicero, încearcă să deducă etimologia cuvântului *religio* scriitorii păgâni: *Masurius Sabinus* și *Servius Sulpicius*. Ambii deduc acest cuvânt dela verbul *relinquere* — a părăsi. După această deducție etimologică, religia este scoasă din uzul profan, părăsită, fiind dedicată unui scop mai înalt.²

Dintre scriitorii bisericești, cel ce admite derivația lui Cicero este *Arnobiu*, el însă remarcă că conceptul de religiozitate, obținut pe această cale, nu corespunde religiozității adevărate: „*Cultus verus in pectore est*“.³

Scriitorul bisericesc *Lactantiu* deduce cuvântul *religio* dela *religare*. După această deducție, *Lactantiu* susține că noi suntem legați de Dumnezeu intim — *religati sumus* — și nu cum ar deduce Cicero, că numai îndeplinim forme simple externe.⁴ Legătura cu Dumnezeu cere, după *Lactantiu*, trăire internă intensă.⁵ *Fericitul Augustin* se pronunță, la început, când pentru deducția etimologică a lui Cicero, când pentru a lui *Lactantiu*. El are și o

1 *De nat. deorum*, 2, 28: „Qui omnia quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent, et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut eligentes ex eligendo, tamquam a diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes“.

2 *Gellius, Noctes atticae*, 4, 9: „Masurius Sabinus in commentariis quos de indigenis composuit, religiosum, inquit, est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac repositum a nobis est; verbum a reliquendo dictum, tamquam caeremoniae a carendo“. *Macrobius, Saturn. conviv.*, 3, 3: „Servius Sulpicius religionem esse dictam tradidit, quae propter sanctitatem aliquam remota ac reposita a nobis sit, quasi a reliquendo dicta, ut a carendo caeremoniae“. Cf. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 496.

3 *Adv. nat.*, 4, 30; ap. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 497.

4 *Inst. div.*, 4, 28.

5 *Ibidem*.

deducție personală a sa: religio ar deriva dela *reeligere* — a relege, a alege din nou: „Dumnezeu, zice fericitul Augustin, este izvorul fericirii noastre și scopul aspirațiilor noastre. Pe El alegându-L, sau mai bine reelegându-L (de unde se pare că și religia și-a luat numele), noi prin iubire tindem către El”.¹

În timpul mai nou au încercat unii savanți (*Leidenroth*) o deducere a lui religio dela un rădăcinal *ligere*, în sanscrită *lock*, care s'a păstrat în cuvintele *diligere* și *intelligere* și înseamnă a vedea, așa că religiunea ar fi o vedere a divinității, prin care i se înspiră omenirii respect.²

Apologetul *Schill* deduce, în sfârșit, cuvântul religio dela un rădăcinal comun în limba latină (*lego*), greacă (*λέγω*) și germană (*legen*), anume *leg*. Religia ar însemna, după *Schill*, adunarea împreună a ideilor celor mai înalte, întrucât de ele depinde buna ordonare a vieții omenești.³

Din toate aceste deduceri etimologice, mai importante sunt cele ale lui Cicero și Lactanțiu. „Prin deducția etimologică a cuvântului religio nu suntem încă în stare a ne forma o idee completă despre ființa religiunii, putem însă cunoaște cel puțin o parte a ei. Religiunea ni se prezintă, adică, după aceste cercetări, ca o atitudine parte externă (după Cicero), parte internă (după Lactanțiu) a omului către o ființă mai înaltă, față de care are omul obligațiuni. Deși e această idee despre ființa religiunii încă nedeterminată pe deplin, totuși putem face de aici următoarele deducțiuni mai speciale. Dacă se simțește omul obligat a lua față de divinitate o atitudine anumită, atunci el trebuie să aibă o cauză pentru aceasta. Atitudinii omului față de Dumnezeu trebuie să-i premerge o atitudine a lui Dumnezeu față de om. Între Dumnezeu și om trebuie să existe o comunitate, în urma căreia omul se simțește obligat de a-L venera pe Dumnezeu”.⁴

Noțiunea de religie este păstrată sub aceleași diferite semnificații și în cărțile Vechiului și Noului Testament. Căci, fie că se cheamă *berit*, în limba ebraică, iar tradus în grecește *διαθήκη*

1 *De civ. Dei*, 10, 3; ap. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 498; Cf. I. Mihălcu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 48; Savin, *Fiin. și orig. rel.*, p. 16.

2 Cf. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 498.

3 *Prinzipienlehre*, p. 138.

4 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 498 sq.

și atunci designează legătura formală externă (după religare al lui Lactanțiu), fie că se cheamă *σέβας, σεβασμός, εὐσέβεια, θεοσέβεια, θεοσέβεια, θρησκία*, etc., sau *iral Jahve* (teama de Dumnezeu), *dereh Elohim, abodha Elohim*, etc., și atunci se referă mai mult la partea internă, sau la însăși ființa religiunii, „la ceea ce îndeamnă pe om să contracteze această legătură”.¹

Esențialul este însă, peste tot, același. La toate popoarele, noțiunea de religie presupune un fond intern psihologic și o formă externă de manifestare a sa. Acest fond intern și manifestarea sa externă sunt determinate de realitatea unei comuniuni de viață între omul personal și Dumnezeu personal.

§ 3. Diferite soluționări raționale a ființei religiei

Problema însăși ființei sau esenței religiei a fost diferit soluționată de către rațiunea umană.² În toate aceste soluționări raționale a primat punctul de vedere subiectiv: fiecare întreținând un raport liber, dovedit de realitatea unui sentiment intern și a unei manifestări externe, a considerat acest raport în afara realității obiective a religiei. Eliberat, deci, de permanența revelațională și integritatea doctrinală obiectivă, acest raport a fost diferit explicat, în ființa sa și în originea sa.³

Una dintre soluționări, așa, cea psiholatră, socoate religia ca o simplă manifestare psihologică (*psihologismul*) a sufletului omenesc, manifestare naturală, care pe cale de evoluție este ceea ce avem astăzi. Această soluționare a ființei religiei susține că religia este un produs natural psihologic al omului. Altă soluționare, cea sociolatră, pleacă nu dela individul singurit, ci dela societate. Societatea este aceea ce explică ființa religiei. Religia nu este decât un produs al mediului ambiant (*fapt so-*

1 Cf. Mihălcu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 50; Savin, *Fiin. și orig. rel.*, p. I, p. 17 sq.

2 Diferitele forme ale acestor soluționări raționale, care aparțin filosofiei religiunii sunt tratate de noi, acolo unde au intervenit și a permis materia acestui curs. Spre completare și edificare se poate consulta și: H. Straubinger, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Freiburg im Br., 1929, pp. 83—129.

3 Fenomenul religios a fost considerat, astfel, de filosofia necredincioasă numai ca obiect de studiu. Cf. H. Höffding, *Philosophie de la rel.*, pp. 1; 15 sqq. Vezi și: Uță, *o. c.*, p. 477 sqq.

cial), cât și al nevoilor de împreună conviețuire.¹ Societatea este deci, aceea care a produs religia (*sociologismul*).

După aceste două soluționări materialiste atee: una psihologistă, iar alta sociologistă, religia nu ar fi decât un fenomen natural, ca oricare alt fenomen, apărut, datorită individului sau colectivității, și evoluat ca oricare fenomen, dela rudimentar, spre formele sale superioare de astăzi. Este cea ce se înțelege prin *fenomenism*, sau soluționarea uman-historică a ființei religiei.²

Aspectul neîndreptățit al fenomenismului este, astfel, ipocrita desființare sau ignorare a specificului religios: supranaturalul.³ Contra uman-historismului religios noi opunem însă, *apriorismul revelațional*.

Apriorismul revelațional susține, adică, că religia este un fenomen primar și originar al sufletului omenesc, a cărui origine este explicată, fie supranatural prin revelația divină (*revelaționism*), fie printr-o formă apriorică (*apriorism*), sau innăscută sufletului omenesc (*nativism*).⁴

Apriorismul revelațional este în completă discordanță cu uman-historismul naturalist și evoluționist. Una dintre soluționări transcende originea fenomenală a religiei, acesta este apriorismul revelațional, cealaltă explică originea acestui fenomen ca provenind pe cale absolut-umană, refuzând intervenția supranaturalului, acesta este uman-historismul naturalist și evoluționist. În cele ce urmează ne vom ocupa cu expunerea următoarelor teorii referitoare la ființa religiei: a) *Sociologismul*; b) *Psihologismul*; c) *Esteticismul* și d) *Apriorismul revelațional*.

*

a) *Sociologismul*. După sociologism, fenomenul religios este un produs natural al societății. Format, la început, dintr-o sumă

1 Cf. A. Lemonnier-J. Tonneau-R. Troude, *Précis du sociologie*, Marseille, 1934, p. 409. Vezi aceleași susțineri greșite și la: A. Hesse et A. Gleyze, *Notions de sociologie*, X ed., Paris, Alcan, 1939, pp. 219 sq.; 249 sq.

2 Alții duc evoluția până a socoti religia drept „un fenomen perimat”. Vezi: I. Savin, *Creștinismul și gândirea contemporană*, p. 5.

3 Florian, *Antinomiile credinței*, p. 256.

4 Cf. Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 20.

de prescripții colective, s'a dezvoltat ulterior pe cale de evoluție dela natural spre supranatural, dela individual la universal, etc.¹ Ceea ce era *tabu*, *totem*, *fetiș*, al omului primitiv devine *sacer* al păgânului, iar mai târziu *sanctus* al creștinului. Colectivitatea își integrează, ca un tot organic, acest fenomen; el devine cu încetul atât de important încât dă tonul în nou-le conformații spirituale ale neamurilor; ba, mai mult, evadează din natural și fenomenal spre divin și supranatural. Este cam tot ceea ce debitează sociologismul, reprezentat prin marii sociologi francezi (majoritatea de origine jidovească): Emile Durckheim,² Lewy Brühl,³ Salomon Reinach,⁴ etc., asupra ființei și origini religiei.

Deci, nu mai întâiu monoteismul, ci toate celelalte forme rudimentare politeiste: animismul, felișismul, tabuismul, totemismul, etc. etc., de care ne vom ocupa la locul său, atunci când vom discuta despre originea religiei. Tot acolo vom demonstra că teza sociologică nu se poate susține. Religia nu este un simplu rezultat natural, pe cale de evoluție, dintr'un „sentiment oarecare”⁵ și-o manifestare a sa, mai perfecționată externă, nici o tendință sociomorfică de a concepe lumea ca un tot social.⁶ Omenirea nu cunoaște o stare prereligioasă inițială, fără niciun

1 Cf. Bologa, *Psih. viet. rel.*, p. 10; G. Michelet, *Religion: Théorie sociologique*, în Dic. apol. de la f. cath., t. IV, col. 861 sqq.

2 Emil Durckheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, III éd., Paris, Alcan, 1937; *Règles de la méthode sociologique*, VII éd., Paris, Alcan, 1919; *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1924.

Asupra teoriilor lui E. Durckheim, vezi în românește studiul lui: G. Țătu, I. E. Durckheim și sociologia religioasă. II. E. Durckheim și totemismul ca religie primară, București, 1935. O bună critică creștină a concepției sociologice a lui E. Durckheim, vezi la: S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, IV éd., Paris, 1923, p. 18 sqq.; și la: Vasilescu, *Probl. de psih. rel. și filos. mor.*, pp. 145—165.

3 Lewy Brühl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1931; *Mythologie primitive*, Paris, Alcan, 1935.

Asupra lui L. Brühl, vezi în românește: G. Țătu, *Sociologia și Morala: Lewy Brühl și posibilitatea unei tehnici morale raționale*, în Anuarul Academiei ortodoxe, Cernăuți, 1935, p. 137 sqq.

4 *Cultes, mythes et religions*, Paris, Leroux, 1905—1908; *Orpheus*, Paris, Picard, 1928.

5 Cf. Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 50.

6 M. Guyau, (*L'irreligion de l'avenir*); ap. Savin, *Dovezi raț. pentru exist. lui Dumnezeu*, p. 10.

fel de religie, din care s'ar fi dezvoltat ulterior formele bogate de azi ale religiei. Forma inițială de religie, cunoscută de omenire, și asupra căreia a reacționat această omenire, prin sentiment și voință, este monoteismul. Din această formă au degenerat toate celelalte. Societatea a avut, din contră, nu un rol de perfecționare, ci un rol de deplină degradare a formelor și fondului monoteist, revelat primordial.

Nu vom porni, de aceea, în explicarea ființei religiei, dela subiectivul interesat individual sau colectiv (teoria sociologică) și ne vom înălța spre formele de azi ale religiei, ci vom porni dela obiectivul revelat, care numai el singur determină adevăratul sentiment, cel religios, și precizează corect adevărata manifestare, cea creștină.¹

*

b) *Psihologismul*. După psihologism, religia este un fenomen natural sufleteșc al omului. Acest fenomen este derivat din diferite alte sentimente, sau datorit unor idei personale ale omului. Fenomenul religios nu este, deci, un fenomen aprioric celorlalte fenomene psihologice umane, mai mult: el nu este un fenomen supranatural, el este un fenomen natural și aposterioric altor fenomene sufletești, din care el a luat naștere.²

Este adevărată, astfel, teza că: „*Primos in mundo timor deos fecit*”. Lângă teamă, psihologismul mai adaogă și alte sentimente determinante: instinctul de conservare a speciei, sentimentul de interdependență și de contingență, etc. etc., nevoile sociale, nevoile morale, nevoia unui protector, etc. etc.³

1 Consultă și critica teoriei sociologice a religiei dela: E. Magnin, art. *Nature et origine de la religion*, în *Apologetique*, p. 104 sqq.; precum și la: G. Michelet, *Religion: Théorie sociologique*, col. 868 sqq.

Asupra tendințelor sociolatre de-a pune societatea centru al tuturor manifestărilor omenestii, chiar ale celor morale și înlocuirea moralei printr-o știință a moravurilor, consultă: Constantin C. Pavel, *L'irréductibilité de la morale à la science des mœurs*, București, 1935, pp. 18; 31 sq.; 38 sq.; 109 sqq.; 130; etc.

2 Cf. G. Michelet, *Religion: Théories psychologiques*, în Dict. apol. de la f. cath., t. IV, col. 877 sqq.

3 Cf. P. W. Schmidt, *Origine et développement de la religion*, trad. Lemonnyer, Paris, Grasset, 1932, pp. 46 sqq.; 347 sq.

Psihologismul explică religia numai din punct de vedere al fenomenalității sale psihologice. Ceea ce cade sub cercetarea empirică introspectivă este considerat și explicat, în afara sufletului omenesc nu există nicio altă realitate, care ar fi putut determina ființa și nașterea acestui fenomen.¹

După felul însă, cum psihologismul socotește acest fenomen, ca un produs exclusiv al inteligenței, sentimentului sau voinței, deosebim trei direcții psihologice unilaterale: *intelectualismul*, *voluntarismul* sau *moralismul* și *sentimentalismul* sau *emoționalismul*:

1. *Intelectualismul* caută ființa religiei exclusiv în cunoaștere.² Numai prin cunoaștere omul poate ajunge la fericirea deplină, deoarece numai prin ea poate el ajunge la adevărul absolut, sau la Dumnezeu. Religia nu este în esența sa, deci, decât cunoaștere.

Acest intelectualism unilateral îl aflăm în școală teologică din India, numită *Vedanta* sau *Brahmanimansa*; la fel îl aflăm practicat în școala *Sankja* a lui *Kapila* și în școala dialectică *Njaja*.³ Principiul comun al tuturor acestor școli budiste vedantice este că prin cunoașterea perfectă a lui Brahma, devii însuși Brahma.⁴

Această direcțiune intelectualistă unilaterală o aflăm și la teologii germani panteiști, dintre care *Hegel* definește religia, ca: „știința omului despre sine în Dumnezeu”,⁵ sau „conștiința de sine a spiritului absolut”.⁶

Intelectualismul nu explică însă ființa religiei pe deplin. Religia nu e numai cunoaștere. Ea nu este depozitată numai în inteligență, această facultate a sufletului omenesc, ea nu se reduce numai la teorie și speculație. Religia este viață și ca atare

1 Cf. J. H. Leuba, *La psychologie des phénomènes religieux*, Paris, 1914, p. 6 sqq.

2 Cf. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 630.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

5 *Wissen des Menschen von Gott und Wissen seiner in Gott*. Religionsphilos. I, p. 420; ap. Găina, *ib.*, p. 640.

6 *Selbstbewusstsein des absoluten Geistes*, I. c., p. 200; ap. Găina, *ib.*, p. 640.

ea cuprinde toate facultățile și umple toate manifestările sufletești. Adevărat credincios nu este cel ce cunoaște pe deplin și complet doctrina, ci cel ce o pune în praxă, dovedind că a simțit-o. Și nu sunt rare cazurile de profunzi teologi, care de fapt sunt areligioși, ca: *Renan*, *Strauss*, *Feuerbach*, etc. etc., după cum și o bună parte dintre clericii ce slujesc Biserica.

Intelectul își are rolul său important în ceea ce privește ființa sau esența religiei. Cu ajutorul acestui intelect și a categoriilor sale, dintre care una este *cauzalitatea*, ne ridicăm noi, după cum am văzut acum, spre infinit, absolut, sau într'un cuvânt: spre Dumnezeu. Cu inteligența, deci, cunoaștem și știm ceea ce trebuie să adorăm și ceea ce trebuie să credem.¹

Nu în ea rezidă întreaga religiune însă, fiindcă atunci religia s'ar reduce la o formă hibridă teoretică, sau așa cum spune *Schopenhauer*, la o „*metafizică a poporului de rând*“, sau ar fi substituită, cu timpul, *prin speculațiune* (*Feuerbach* și *Strauss*).²

Prin puterile sale raționale naturale, omul nu numai că nu a ajuns nicicând să cunoască absolutul și imponderabilul divin dar nu a priceput nici misterele elementare ale creștinismului. Mai mult, omul este convins că adevărurile religioase se deosebesc ființial de rezultatele științelor profane. Aceasta a arătat-o el, între altele și prin aceea, că a redus proveniența lor direct la altă cauză decât la cea a acestor din urmă. Adevărurile religioase au fost privite de omenire, pretutindeni și totdeauna, ca adevăruri comunicate de Dumnezeu. Toate religiile reduc originea lor la o revelațiune divină originală. Științele profane se privesc, încă și ele, ca un dar al divinității, dar nu direct, ci mijlocit, adică prin rațiune, care a primit-o omul dela Dumnezeu creatorul său, anume spre scopul acesta. Pentru cunoașterea adevărurilor religioase a fost privit acest izvor noetic ca insuficient, de unde se vede, că acestea au fost privite calitativ deosebite de adevărurile curat naturale.³

1 Cf. E. Boutroux, *Science et religion*, Paris, 1908, p. 384.

2 Cf. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 641; Savin, *Ființa și orig. rel.*, p. 26 sq.; Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 54 sq.

3 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 642.

2. *Voluntarismul sau moralismul*. Voluntarismul sau moralismul reduce religia la morală. Religia nu ar fi, deci, decât manifestarea culturală sau morală a omului.

Voluntarismul îl aflăm practicat de *budism*, care în ființa sa, nu este decât o morală pesimistă; de *confucianism*, care la fel nu este decât o învățătură morală. Il mai aflăm practicat apoi de *stoicism*, pentru care legile morale sunt de o așa însemnătate, încât observarea lor îndumnezeiesc omul, etc. Nici *deismul* nu este departe de moralismul unilateral. Dintre promotorii săi vestiți: *Tindal*, *Chubb* și *Schaflesbury* socotesc religiunea ca fiind, ființial, moralitate.¹

În timpul mai apropiat de noi, cel ce-a considerat moralitatea ca însăși ființa religiei este *raționalismul*, pentru ca mai apoi filosoful *J. Kant* să reprezinte magistral și documentat această direcțiune. Religia este, pentru Kant, pură moralitate, sigilată și garantată, în vigoarea și obligativitatea sa, prin ideea de Dumnezeu. Atât ideea de Dumnezeu, cât și ideea de nemurire sunt posulate de rațiune, pentru a fundamenta moralitatea. Moralitatea, în sine, nu este decât un produs natural uman, care asigură bunul mers al societății și în general al omenirii. Pentru poporul de rând regulile morale sunt date de însuși Dumnezeu.

„Adevărata și singura religie nu conține nimic decât legi, adică atari principii practice de-a căror necesitate necondiționată suntem conștienți și pe care le recunoaștem, deci, ca revelate prin rațiunea pură. Tot ce crede omul că mai poate face, afară de o viață morală bună, spre a deveni plăcut lui Dumnezeu, este o nebună religioasă și un serviciu fără de nicio importanță înaintea lui Dumnezeu“.²

„Acel Dumnezeu, la care se provoacă filosoful Kant, spre a da moralei un sprijin mai puternic, nu e acela pe care-L cunoaștem din revelațiunea naturală și supranaturală, ci e o ficțiune simplă, primită numai de aceea în sistemul întreg, spre a face o concesiune aparentă acelor care privesc pe Dumnezeu ca autorul legii morale. Această concesiune stă însă în contradicție cu sistemul întreg al lui Kant și cu concepția sa despre

1 Cf. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 643

2 *Ibid.*, p. 644.

moralitate. Kant a dovedit întemeietorul *moralei autonome*, adică al acelei morale, care nu-și scoate principiile din religione, ci din rațiunea pură.¹

Moralismul kantian a avut o covârșitoare influență asupra teologiei, ca și a filosofiei. *Fichte, Schopenhauer, Nietzsche, Paulsen, W. James*, reprezentanții cei mai de seamă ai voluntarismului în filosofie, și marele teolog protestant *Schleiermacher*, în teologie, sunt adepții și continuatorii acestui moralism. Prin ei moralismul a avut și are încă puternici susținători, mai ales în lumea protestantă.²

Ca și intelectului însă, nu i se poate tăgădui nici voinței rolul ei important în ceea ce privește ființa religiei. Voința exteriorizează sentimentul religios din intern, ea îl duce la expresie, deci fără ea religia ar fi un fenomen psihologic unic, care există în intern, dar nu se poate de loc manifesta în extern. Voința însă nu ne poate explica proveniența sentimentului religios și nu se poate aplica nici la cunoașterea lui. Redusă la morală, religia este desprinsă forțat de om și internul său psihologic. Ea este atunci un oarecare complex de acte externe umane fără consistență și nici existență proprie.

„Istoria religiunilor ne arată că centrul pe lângă care se împreună toate puterile de viață ale fiecărei religii n'a fost ideea moralității, ci ideea lui Dumnezeu. Omenirea a crezut totdeauna în existența uneia sau a mai multor ființe mai înalte, cu care a căutat să intre în legătură. Pretutindeni întâmpinăm credința în înrăurirea Divinității asupra lumii în general și asupra sorții omului în special și ca urmare a acelei credințe: năzuința de-a intra în comunitate. Idealurile morale n'au fost aparițiuni independente, ci au stat totdeauna în legătură cu Dumnezeu, ca guvernatorul lumii”.³

Dar nu numai atât: moralitatea nu coincide cu religia și nici nu sunt identice sau absolut indispensabile una alteia. Ele se condiționează însă, reciproc, într'un unic sens: „*religiunea*

1 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 644. Cf. Rojdestvenski, *Apologetica*, vol. I, p. 157.

2 Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 32. Cf. Clement C. Pavel, *Psihologia credinței*, București, 1941, p. 75.

3 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 644 sq.

produce de regulă moralitatea”,¹ moralitatea însă nu produce religia, ci doar o presupune la originea și la baza sa. Moralitatea adevărată nu este decât o punere în praxă a cunoașterii depline, cu rațiunea, și a trăirii depline, cu sentimentul, a lui Dumnezeu. Ea nu este egală cu religia, ci numai o palidă expresie practică a ei, ea nu este înaintea religiei, ci după ea, ea nu conține toată religia, ci numai o infimă parte din ea.²

3. *Sentimentalismul sau emoționalismul*. Sentimentalismul sau emoționalismul reduce religiunea numai la sentiment. În sentiment și din sentiment constă toată ființa religiunii. Sentimentul dependenței de divinitate determină întreaga cunoaștere și întreaga manifestare externă religioasă a omului.

Cel ce a susținut această direcție unilaterală sentimentalistă a fost *Schleiermacher*, în scrierea sa „*Reden über die Religion*”, iar mai apoi *Paul Natorp*, în scrierea sa „*Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*”.³ Scopul a fost împăcarea pentru totdeauna a credinței cu rațiunea, a religiei cu știința. Reducându-se la sentiment, religia nu mai are nimic de împărțit cu rațiunea, ea poate trăi, deci, în cele mai armonice raporturi cu știința. Consecvent acestui scop, *Schleiermacher* a definit religiunea, ca „*sentimentul dependenței absolute*”.⁴

Schleiermacher pornește dela o premisă falsă: „el socote că sentimentul e în viața spirituală în genere, iar în cea religioasă în special, un factor principal”.⁵ Ceea ce nu este adevărat, deoarece mai întâiu premerge cunoașterea, iar după ea urmează dorința, așa după cum bine zice dictonul latin: *ignoti nulla cupido*.

1 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 645.

2 Asupra voluntarismului la filosofii: *Schopenhauer, Nietzsche, Paulsen* și *James*, consultă: Clement C. Pavel, *o. c.*, p. 75 sq.

3 Alți reacționari sentimentaliști sunt: *J. F. Friess, F. H. Jacobi, J. G. Herder, J. Hamann, etc.*

4 *Sämmtliche Werke*, I Abt., III Bd.; *Der christliche Glaube*, III Aufl., I Bd., herausgeg. von G. Reimer, Berlin, 1835, pp. 13 sqq.; 21 sqq. Cf. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 647. Sau mai precis: „*sentimentul stării de creatură*”, cum îl numește *Rudolf Otto*. Cf. Clement C. Pavel, *o. c.*, p. 62.

5 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 648. Vezi și: C. Narly, *Schleiermacher*, în *Ist. filos. mod.*, vol. II, p. 324.

„Dacă n'ar avea omul mai întâiu o idee despre Dumnezeu, atunci n'ar putea avea nici un sentiment anumit față de dânsul, sentimentul dependenței absolute”.¹ Redusă la sentimentalism, religia ar fi atât fără expresie intelectuală, cât și fără expresie volițională. Ea s'ar divide apoi, în cele mai interesante secte dintre câte există, întrucât fiecare s'ar lua după sentimentele sale subiective. Un exemplu clasic de rătăcire în sentimentalism și subiectivism ni-l oferă *misticismul*.

Sentimentul dependenței absolute de Dumnezeu nu formează întreg sentimentul religios, ci numai o mică parte din el. Religia nu constă numai din această dependență absolută sentimentală, omul este conștient că este într'un raport liber, în consecință el procedează ca atare.² Sentimentul își are importanța sa proprie și deplin precizată, în ceea ce privește ființa religiei. În el stă ceea ce este mai intim și mai personal, din punct de vedere subiectiv, al religiei.³ Este adevărat, că sentimentul formează puntea de legătură între rațiune și voință, el dă viață, prin afectivitatea sa, ideilor noastre și acțiunilor noastre. Aici constă și meritul incontestabil al lui Schleiermacher: de-a atrage atenția asupra rolului sentimentului în rezolvarea problemei despre ființa religiei. Nu în sentiment însă, rezidă întreaga religie.⁴ Fără rațiune și fără voință, sentimentul este complet inexpressiv. Folosul sentimentului impune numaidecât corectivul rațiunii și adagiul voinței.⁵

1 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 348.

2 Cf. Brunsmann, *o. c.*, I Bd., p. 56.

3 Această importanță este recunoscută și de știința adevărată, care colaborează la dezvoltarea sentimentului religios. Vezi așa: I. Găvănescu, *Didactica generală*, Ed. II, București, 1929, pp. 259 sqq.; 266.

4 Și nici orice sentiment religios nu poate explica religia. Karl Gingersohn, într-o lucrare asupra structurii psihologice a experienței religioase, susține că ceea ce caracterizează religia sunt cele trei atitudini particulare, pe care ni le prezintă el: *a se deschide, a se dăruia, a se înălța până a se pierde*. Consultă: K. Gingersohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, Gütersloh, II Aufl., 1930. Cf. Magnin, *Nat. et orig. de la rel.*, p. 144 sq.

5 Dela sentimentalismul unilateral pleacă și premisa inițială falsă a materialismului medical, care, bazat pe această premisă, deduce, așa numita *ipoteză ultra-materialistă*, că originea sentimentului religios ar fi o manifestare morbidă a sufletului. Cf. Vasilescu, *Materialismul medical*, p. 5 sqq.

„În sentiment se unesc extremele: sublimul cu ridicolul, idealul cu banalul. Nicăiri nu aduce religiunea flori mai frumoase, dar iarăși nicăiri nu cresc pe ogorul ei burueni mai otrăvitoare, ca în sfera sentimentelor. Sentimentul religios este sufletul adevăratei religiozități, dar când degenerază, este izvorul tuturor impietăților. Pentru sănătatea religiei, e deci absolut necesar ca sentimentul să fie deapaururi nelipsit de corectivul rațiunii. Cât timp omul e călăuzit — în toate actele sale — de lumina rațiunii, este sigur că va fi ferit de rătăcirile falsului sentimentalism”.¹

Considerând toate aceste teorii psihologice unilaterale referitoare la ființa religiei, vom constata că religia nu este numai o simplă cunoaștere teoretică a lui Dumnezeu, cum susțin intelectualistii, nici nu este o simplă aplicare practică a legilor de conduită morală, după cum susțin moralistii, cu atât mai puțin nu este nici un simplu sentiment de dependență absolută a omului de Dumnezeu. Religia este o chestiune și de intelect și de sentiment și de voință, deoarece ea stă la „rădăcina vieții omenestii”.² Ea este o ocupațiune pentru toate facultățile sufletești, ființa ei rezidă în toate aceste trei facultăți și nu unilateral, numai în intelect, sau numai în sentiment, sau numai în voință.³

Sufletul întreg colaborează la precizarea corectă a ființei religiei, deoarece sufletul întreg conține, răspândită pe facultățile sale, religia.⁴ Din punct de vedere subiectiv, deci, religia nu se poate reduce impropriu la un sentiment oarecare de dependență absolută față de Dumnezeu, nici la o cunoaștere a Sa, oricât

1 Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 75.

2 Cf. Boutroux, *Science et religion*, p. 368; iar: I. G. Cordes, în: *Zum Kampf um die Weltanschauung*, München, 1907, p. 69 spune: „Man unterscheidet als Haupttätigkeiten des menschlichen Seelenlebens: Das Denken, Fühlen und Wollen. So hat auch die Religion, die ja das ganze Leben des Menschen umfassen und durchdringen will, in allen drei Provinzen der Seele ihre Wurzeln”.

3 Și psihologia, atunci când se ocupă cu viața religioasă, studiază toate facultățile sufletești și nu numai una. Vezi: Vasile Vladimir de Repta, *Psihologia în însemnătatea ei pentru deșteptarea, cultivarea și înaintarea vieții religioase*, în Candela, 1899, pp. 1 sqq.; 111 sqq.; 167 sqq.; 233 sqq.

4 Pe baza aceleiași realități psihice definește și N. Crainic religia în felul următor: „Religiunea e cunoașterea și iubirea de Dumnezeu totdeauna”. *Ortodoxie și etnografie*, București, Cugetarea, 1938, p. 19.

de perfectă, și nici la o exteriorizare practică, oricât de completă. Din punct de vedere subiectiv, religia este raportarea tuturor facultăților sufletești către Dumnezeu, nu numai o parte, ci întregul, raportat plin de curat sentiment, curată cunoștință și curată voință, către cel ce este sentimentalitatea absolută, fără margini, cunoștința perfectă și voința pururi activă.¹

În acest sens, spune și marele apologet ortodox V. Găina: „Facultățile spiritului omenesc nu sunt așa de strict despărțite, încât una să poată fi influențată, pe când celelalte să rămâie cu totul indiferente. Ele nu sunt ca niște cutii, în care omul pune una și alta, după cum îi place, ci stau, mai vărtos, în cea mai strânsă legătură, manifestându-se într'însele unul și același principiu, în diferite direcțiuni. Ca atare, ele se și influențează reciproc, așa că fiind una afectată de un obiect, celelalte trebuie să fie la fel afectate, deși în măsură diferită. Între cele trei forme ale vieții sufletești a omului trebuie să existe un echilibru. Îndată ce una începe a se desvolta în mod exclusivistic pe seama celelalte, dezvoltarea începe a merge pe căi unilaterale. Cu cât mai important e un obiect, cu atât mai mult se referă și impresiunea ce-o face asupra spiritului omenesc, la toate facultățile acestuia. Fiind obiectul religiunii Dumnezeu însuși, cuprinsul tuturor perfecțiunilor, trebuie să se afirme acum a priori, că aperccepțiunea Lui nu se poate mărgini la una din facultățile spiritului omenesc. În natura lucrului însuși zace acum, ca în religiune să fie angajate cele trei facultăți fundamentale ale spiritului omenesc: cunoașterea, voința și sentimentul. Experiența istorică ne și învață în realitate, că religiunea a predominat, din timpurile străvechi, întregul mod de cugetare și viețuire al omenirii. Întreaga viață sufletească a omenirii s'a dezvoltat sub influența religiunii. Știința, dreptul, arta, ș. a. m. d., toate au avut din timpurile străvechi fundamentul lor în religiune. Aceasta arată că religiunea este o afacere a omului întreg, nicidecum numai a uneia din facultățile sale spirituale“.²

1 În problema atât de mult discutată a religiei personale, consultă: L. de la Grandmaison, *La religion personnelle*, Paris, 1928.

2 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 638 sq. Aceeași concepție stă și la baza „teoriei saltului“ filosofului danez S. Kierkegaard. Adevăratul creștin, în sens kierkegaardian, trebuie să salte „în punctul în care Dumnezeu cel veșnic a trebuit

Cel ce aduce reale aporturi, în filosofia modernă, pentru corecta situare a actului religios, dar dă naștere și o scurtă viață din nou acestor teorii unilaterale psihologice cu privire la ființa religiei este filosoful german Max Scheler.¹

Teologia naturală a lui Scheler încearcă o împăcare a exigențelor intransigente religioase cu exigențele exagerate critice. Spre acest scop, Scheler nu vrea să fie nici credincios creștin deplin, dar nici critic păgân deplin: agnosticist, pozitivist sau raționalist. Soluția lui, de aceea, este cu mult deosebită de cele elaborate de Hegel, Schelling sau Schopenhauer, care considerau religia, în planul epistemologic, ca o formă primitivă rudimentară (*Hegel: ein Wissen in Form der Vorstellung*).²

Ceea ce deschide, și de data aceasta, drum în filosofia lui Scheler este fenomenologia. Actul religios este prins în autenticitatea lui adevărată, ca „un act spontan tot așa de originar ca actul percepției“ ireductibil la acte de altă natură; pericolul unei raționalizări excesive, sau a confundării între metafizic și religios este astfel înlăturat, „*der religiöse Gott ist der Gott der heiligen Personen und Volksgott, nicht Wissensgott der Gebildeten*“ și „scopul religiei nu este cunoașterea rațională a substratului lumii, ci mântuirea omului, printr'o comunitate de viață cu Dumnezeu — adică „*Vergottung*““.³

Compromisul acesta între pozițiile religiei și ale criticii necredincioase însă, nu sunt admisibile, deoarece M. Scheler, prin fenomenologia sa religioasă, cade în una — maxim în două — dintre teoriile unilaterale de explicare a ființei religiei, adică: în sentimentalism (și voluntarism). Căci, dacă noi admitem, cu multă bucurie, împreună cu Scheler, că actul religios aparține constituției umane, tot așa de constitutiv ca și gândirea, și că, fenomenologic, el este caracterizat prin intenția

să îmbrace existență temporică pentru a salva omenii; adevăratul creștin „trebuie să fie, altfel, contemporan cu Iisus“. Numai trăind această viață religioasă, cu toate facultățile sufletești ideal active, „drumul omului se va încrucișa cu drumul lui Dumnezeu“. Cf. G. Popa, *Existență și adevăr la S. Kierkegaard*, p. 48; N. Balca, *Sören Kierkegaard*, p. 558 sqq.

1 Mai ales în scrierea sa: *Vom Ewigen im Menschen*, III Aufl., Berlin, 1933.

2 Cf. V. Bogdan, *Max Scheler*, în *Ist. filos. mod.*, vol. III, p. 431.

3 *Ibidem*.

sa transcendentă, prin satisfacerea numai prin divin (*alles Wissen über Gott, ist Wissen durch Gott*), nu putem însă admite excluderea completă a cunoașterii intelectuale a lui Dumnezeu sau intelectualismul religios, căci o teză elementară psihologică acum, nu numai una religioasă, spune că: spre a-L iubi pe Dumnezeu și a lucra pentru a te uni cu El, sau, scurt, pentru a te mântui, sau pentru „renaștere” (*Wiedergeburt*), cu un termen schelerian,¹ este necesar, chiar primordial, și a-L cunoaște pe Dumnezeu.

Metafizica, astfel, nu poate fi separată arbitrar de religie, întrucât între ea și religie există legături atât de strânse, încât filosoful I. Petrovici afirmă că: „Religia ar fi practica metafizice”.²

M. Scheler, deci, în concluzie, spre a împăca mai ales critica negativistă necredincioasă, ar dori ca religia creștină să abdice deplin și definitiv de pe pozițiile sale solide raționale, ceea ce, nu numai din punctul de vedere special al Teologiei fundamentale, este imposibil, ci general-cosmic.

*

Dar, a fost dat, ca una dintre cele mai răsunătoare revoluționări a ființei religiei, pe baza acelorași teorii unilateraliste, să o înregistreze tot protestantismul, cu renumita sa „teologie dialectică, sau „teologie a crizei”.

Promotorul acestei teologii este filosoful danez Søren Kierkegaard (1815—1855), împreună cu adepții săi: teologul calvinist Karl Barth, literatul Friederich Gogarten, Emil Brunner, precum și alți filosofi, teologi și scriitori din jurul revistei „Zwischen den Zeiten”.

Această școală protestantă renunță radical la rațiune și la filosofie în domeniul religios. Între religie și filosofie există un diferend care nicidecum nu se va putea împăca pe cale logică, deoarece temeiurile religioase sunt revelaționale și se adresează credinței, în timp ce temeiurile filosofiei sunt naturale și se adresează rațiunii.

¹ Cf. *Vom Ewigen im Menschen*, p. 50 sqq.

² C. Petrovici, *Intr. în metafiz.*, p. 73.

Toată dialectica acestei teologii constă în evidențierea acestor antinomii și paradoxii și intensificarea lor rațională. Cu cât ceva va fi prezentat rațional mai absurd, cu atât va fi mai adevărat (*credo quia absurdum*).

Tot tragismul omului cu preocupări soteriologice stă în aceste antinomii implacabile. Totul ceea ce aparține lui Dumnezeu este deasupra logicului, totul ceea ce aparține omului este dedesubtul transcendentalului. Omul nu poate pe cale rațională înainta de loc spre acest domeniu, cu atât mai puțin pe cale sentimentală. Totul se reduce în această teologie dialectică la credință și numai la credință.

Teologia dialectică menține aceste antinomii, pentru ca credinciosul să poată fi dus la disperare, să fie transpus în „criză”, când el este silit să aleagă între cele două alternative (*entweder-oder*), să se decidă să rămână definitiv, fie pe partea lui Dumnezeu, fie pe partea omului.

Tot meritul omului ce se mântue este, astfel, de-a ieși din rațional, în irațional, din armonios și logic în paradoxal și antinomic, astfel ca legea supranaturală divină să devie *maxima teonomică* de viață a sa.

Din toate compartimentele sufletești, astfel, nu mai funcționează niciuna. Doar S. Kierkegaard dacă mai folosește voința pentru al său „salt în punctul în care Dumnezeu cel veșnic a trebuit să îmbrace existență temporică pentru a salva oamenii”,¹ ceilalți renunță la totul ceea ce formează deplinătatea ființială a fenomenului religios.

Pentru supranatural, teologia dialectică a cedat cu totul la natural; pentru Dumnezeu, această teologie a cedat cu totul la om; pentru credință, această teologie a cedat cu totul la rațiune; pentru criză și anormal, această teologie a cedat cu totul la normal și pașnic.

După ce treci în revistă febrilitatea haotică și neurastenizată a acestei teologii dialectice, la capăt nu mai știi ce e aceea religie, fiindcă din ea nu mai rămâne nimic! Nici dogmă pentru intelect, nici dragoste pentru sentiment, nici cult ori morală pentru voință! Totul, absolut totul, depinde, în acest fel de teologie protestantă dialectică, numai de credință!

¹ G. Popa, *Existență și adevăr la S. Kierkegaard*, p. 48.

Este extrema limită la care ajuns protestantismul, în exagerarea pozițiilor sale solafideiste!

Că într'adevăr credința mântue, aceasta e incontestabil, dar pentru a mântui credința nu poate fi o credință fanatică și oarbă, fără niciun substrat rațional — lucru imposibil — și nici o credință moartă, adică fără fapte. Ori, pentru a rodi, credința trebuie să apeleze la toate facultățile sufletești ale omului.

E ceea ce nu înțeleg acești abili teoreticieni ai mântuirii numai prin credință, care au înaintat atât de periculos de departe, încât au desființat chiar bazele psihologice ființiale umane ale religiei, prin exageratele lor antinomii și paradoxii, care au ca ultim rezultat al lor transformarea vieții credinciosului protestant într'un adevărat coșmar.

*

c) *Esteticismul*. Esteticismul susține că ființa religiei se reduce numai la sentimentul estetic și la fantazie. Artă nefiind decât un produs al fantaziei creatoare, religia nu ar fi decât o creație fantazistă, menită a idealiza viața și a o face mai suportabilă. „Idealurile artistice și religioase sunt după această teorie tot una, iar deosebirea dintre dănsle e numai formală, nu ființială. Învățăturile religioase sunt privite ca forme fără conținut anumit”.¹

Esteticismul a fost practicat, în antichitate, de filosofii grecii: *Xenofanes* și *Evhemeros*. Xenofanes susținea că religia, în ființa ei, nu este altceva decât raportul omului față de sine însuși, de vreme ce Dumnezeu este însuși omul idealizat de fantazie.² La fel, Evhemeros: și el susținea că zeii nu ar fi decât oameni idealizați cu ajutorul fantaziei.³

În timpul mai nou, de aceeași părere sunt poezii germani: *Schiller* și *Goethe*. Și unul și altul reduc, în scrierile lor, religia la cultul frumosului, sau la artă creată de fantazie.⁴ Filosoful *Fries*, apoi, desvultă principiile sale asupra lumii într'un

1 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 650.

2 Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 79.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

esteticism pur, după care și „religia este presupunerea eternului în finit”.¹ „Ideile ființiale ale religiei provin din cerințe estetico-religioase”.² *Froschammer*, la fel, plecând dela creația lumii, atribuie atât originea uneia, cât și a celeilalte, fantaziei. Obiectul și cuprinsul fantaziei ar fi formate numai din imagini fantastice.³

Aceleași idei estetice despre ființa și originea religiei le aflăm și la: *Dar. Fr. Strauss*, *John Stuart Mill*, *Alb. Fr. Lange*, *W. Wundt* și esteticianul englez: *J. Ruskin*.

Strauss, cel puțin, crede că religia ar putea fi înlocuită total prin artă;⁴ după *Mill*: însăși menirea religiei este de-a idealiza viața omenească;⁵ după *Lange*, omul prin religie își întregeste realitatea printr'o lume ideală creată de dânsul însuși;⁶ *Wundt* studiază procesul de formare al acestei lumi fantastice la primitivi,⁷ iar *Ruskin*, este cel ce pune aceste teorii într'o practică efectivă.⁸

Toate aceste teorii estetice pleacă dela existența reală a esteticului în religie. Acest estetic nu ocupă însă, decât o infimă parte. El nu servește decât numai din punct de vedere formal, spre a înveșmânta într'o haină cât mai decentă, mai plăcută și mai artistică fondul adevărat religios și sentimentul adevărat religios. De aceea, dacă dispăre forma aceasta artistică fondul nu este periclitat în existența sa și nici forma în întregime. Artă și fantazia colaborează împreună la prezentarea formală cât mai ideală a religiei. Această prezentare variază, de aceea, dela epocă la epocă și dela popor la popor. Artă și fantazia nu sunt însă, însăși religia. Ele nu precedează, ci urmează religiei.

Cu totul altfel reacționează omul în fața unui sentiment

1 Cf. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 651.

2 *Ibidem*.

3 Cf. Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 79.

4 *Der alte und der neue Glaube; Gesammelte Werke* VI, 97. Cf. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 651; Schil, *Prinzipienlehre*, p. 142.

5 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 651.

6 *Gesch. des Materialismus* II, 545; ap. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 651.

7 *Mythus und Religion*, 3 Bde, 1905—1908; ap. Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 80.

8 Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 80.

estetic și cu totul altfel reacționează omul sub imperiul sentimentului religios. Unul dă impresia de fugitiv, nereal, superficial și formal, altul satisface setea adâncă a omului după pacea sufletească, după siguranța internă, deoarece sentimentul religios pătrunde în adâncul lucrurilor, caută cauza supremă și sensul tuturor lucrurilor. Cei ce se ocupă cu un obiect oarecare de artă, cu o creație artistică, sau cu o manifestare estetică este satisfăcut momentan și accidental, cerințele superioare sufletești rămân însă avide după liniștea și pacea ce numai în Dumnezeu le pot afla. Ori, sentimentul estetic și fantazia, oricât de bogate ar fi, nu pot satisface tuturor cerințelor sufletești, tocmai prin caracterul lor ideal și suprareal.

Mai mult, sentimentul religios are un mare rol în viața morală a individului și societății, ceea ce nu este tot așa și cu sentimentul estetic. Din contră, toate tendințele moralizatoare prin artă au fost lamentabile compromiteri. Nu rareori, s'au observat, că deși expresia estetică era superioară, și poate chiar din cauza aceasta, totuși efectul era tocmai contrar celui moralizator. Cele mai josnice patimi erau favorizate și chiar întreținute.

Religia, deci, nu poate fi redusă numai la un sentiment estetic. Religia nu este un cult al idealurilor estetice, ea este un cult al unor ființe personale reale. Dumnezeu treimic creștin nu este numai o creație a fantaziei, el există în realitate. Și iată că însuși idealul real religios este ceea ce nici nu se mai poate explica prin esteticism, dar și ce deosebește pe deplin religia de artă și fantazie.

Concluziuni. Religia nu poate fi redusă la intelect, voință, sau sentiment. Ea este formată din toate aceste facultăți sufletești, deoarece, ele, toate, colaborează la conturarea precisă și deplină a ființei religiei.

„Viața religioasă nu poate fi identificată cu pătrunderea intelectuală a raportului dintre om și divinitate, nici cu trăirea pur emotivă a acestui raport. Orice trăire religioasă este un complex nediferențabil al acestor laturi. Credinciosul trăiește raportul prin toată ființa sa psiho-fiziologică”.¹

¹ L. Bologa, *Psihologia vieții religioase*, Cluj, 1930, p. 9.

Căci: religia fiind doctrină se adresează intelectului, fiind raport subiectiv se adresează sentimentului și fiind manifestare externă se adresează voinței. Din colaborarea aceasta psihologică integrală și armonică, din triplul punct de vedere: cognitiv, emotiv și conativ, se poate deduce și studia însăși ființa sau esența religiei.²

„Religia este sinteza cea mai desăvârșită a celor mai înalte însușiri și funcțiuni ale sufletului, puse în serviciul a două idei: ideea de Dumnezeu și de legătură a omului cu El”.³

Religia dacă e redusă însă, numai la doctrină, devine pur și simplu filosofie. Dacă se mărginește să dea numai norme de conduită, dispăre în fața moralei, iar dacă constă numai din contemplațiune, se pierde în mistică.⁴

Ceea ce servește ca obiect unic al religiei este Dumnezeu. Unirea cu acest Dumnezeu cere din partea subiectului religiei, omul: colaborarea tuturor facultăților sale sufletești. Nu numai una, ci toate trebuie să conlucre, pentru ca raportul dintre Dumnezeu și om să fie întreținut în condiții cât mai optime.

Obiectul real al religiei: *Dumnezeu*, este deci acela ce determină calitatea raportului și executarea sa din partea omului. El servește, deci, și de corectiv pentru determinarea exactă a ființei religiei.⁵ Acest adevăr îl exprimă magistral *fericitul Augustin*, în definiția sa: „*Religio est modus cognoscendi colendique Deum*”.⁶

De aceea, ființa adevărată a religiei se poate obține numai atunci când premisa de început se odihnește pe o concepție teistă, iar concluzia se revărsă în cadrele unice religii, a cărei ființă trebuie cercetată conștiincios și asiduu: *creștinismul*. Sau, după cum zice apologetul ortodox *I. Mihălcescu*: „După cum în natură, pentru a avea în toată splendoarea ei o priveliște frumoasă, trebuie să ne ridicăm pe înălțimi, ca să privim, și cu cât ne ridicăm mai sus, cu atât priveliștea e mai impunătoare, mai

¹ Cf. J. H. Leuba, *La psychologie des phénomènes religieux*, p. 71.

² Werner-Gruehn, *Religionspsychologie*, p. 52—54; ap. Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 84.

³ Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 85.

⁴ Cf. Ch. Hauter, *Essai sur l'objet religieux*, Paris, 1928, p. 18 sq.

⁵ De utilitate credendi, 12.

măreață și mai apropiată de realitate, tot astfel și în religiune trebuie să ne urcăm pe cea din urmă treaptă a scării religioase, să stăm pe punctul de vedere al creștinismului, pentru a ne da seama de adevărul și de frumusețea adevăratei religiuni, de ființa și de rezultatele ei aplicate în viață¹.

*

d) *Apriorismul revelațional*. Apriorismul revelațional susține, în contra tuturor sistemelor psihologice și sociologice unilaterale, că religia este un element constitutiv al vieții noastre sufletești, care se naște dintr'odată cu sufletul și premerge tuturor celorlalte elemente și fenomene sufletești.² Acest apriorism al religiei, care este universal pentru toate mințile (*apriorism logic*) și toate sufletele (*apriorism psihologic*), nu poate fi explicat decât pe cale de revelație supranaturală, de aici denumirea de: *apriorism revelațional*.

Ca element constitutiv al vieții noastre sufletești, religia este apriorică atât din punct de vedere *logic*, cât și din punct de vedere *psihologic*. Religia intră, ca formă constitutivă generală, atât la baza organizării vieții noastre cognitive, cât și la baza vieții noastre psihologice. Fără religie, deci, care este răspândită pe toate facultățile sufletești, ar fi periclitată însăși existența sufletului; fără religie, întrucât ea este o formă constitutivă a vieții sufletești superioare, ar fi imposibilă orice cunoaștere.

1. Cunoașterea umană posedă legi apriorice, fie ale intuiției

1 Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 85 sq. Despre teoria unilaterală a teologului german protestant Schenkel, care pune ființa religiei numai în conștiință, vezi: Rojdestvenski, *Apologetica*, vol. I, p. 228 sqq.; despre teoriile unilaterale ale lui Emile Boutroux și Henri Bergson, care pun ființa și originea religiei în conștiința clară, vezi: E. Magnin, art. *Religion*, în *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, col. 2261 sqq.; 2264 sqq.; despre *freudism*, care susține că religia ar fi „o sublimare a lui libido”, vezi: *ib.*, col. 2246 sqq.; iar despre teoria subconștientului, sau a conștiinței subliminale, vezi: G. Michelet, *Religion: Théories psychologiques*. II. *Théorie du subconscient, ou de la conscience subliminale*, col. 899 sqq.

2 Cf. I. Savin, *Dovezi raționale pentru existența lui Dumnezeu*, ed. III, București, 1939, p. 10; Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 37.

sensibile: timpul și spațiul, fie ale inteligenței: categoriile, care sunt: substanța, cauzalitatea, calitatea, modalitatea, relațiile, etc.¹ Fără aceste legi apriorice ar fi imposibilă orice cunoaștere, deoarece „prin ele există cultura față de natură”.²

Importanța normei constitutive religioase este însă și mai mare, deoarece ea este sursa și garanția tuturor celorlalte norme constitutive apriorice de adevăr, bine și frumos.³ „Căci nu numai că religia conține în sine elemente din fiecare din aceste norme, ea fiind și cunoaștere și viață etică și manifestare estetică, dar peste ele, ea conține acel moment al transcendenței, care depășește planul acestei lumi, ancorându-le de lumea eternității. Prin acest caracter, norma religioasă sanctifică celelalte valori, dându-le un suport și un reazim, ridicându-le din lumea ideală, transcendentală, în o realitate transcendentală, dându-le un conținut, o substanță metafizică. Fiindcă numai prin religie, aceste simple forme ideale: normele, devin realități suprasensibile, fiind trăite ca atribute ale Divinității”.⁴

Deasupra normelor apriorice raționale, care sunt forme constitutive ale însăși cunoașterii umane, stă forma constitutivă apriorică de cunoaștere religioasă: *apriorismul logic al religiei*. Acest apriorism logic religios este garantat de permanența supratemporală și supraspațială a elementului divin. Acest element divin este cel ce asigură și permanența și valabilitatea apriorismului logic al religiei.⁵

Prin unghiul acesta de vedere, *dumnezeesc*, apriorismul logic este absolvat de orice întunecime. Religia intră în formele constitutive apriorice de cunoaștere ale sufletului omenesc, nu între cele deduse, posterioare, evolute, etc. Religia este, deci, o formă apriorică logică, fără care formă nu numai că ar fi fost imposibil ca omenirea să cunoască realitățile transcendente sau suprasensibile, dar nici nu s'ar fi putut manifesta sufletește. „Realitatea sentimentului religios este un fapt sufleteș primar

1 Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 38.

2 *Ibidem*.

3 *Ibid.*, p. 38 sq.

4 Cf. W. Schmidt, *Die Offenbarung*, V Aufl., Kempten-München, 1923, pp. sqq.; 7; 13 sqq.; etc.

5 Savin, *Dovezi raț. pentru existența lui Dumnezeu*, p. 10.

și original. El nu este un *produs psihologic*, derivat din alte stări sufletești, cum nu este nici un produs logic, simplu postulat al cugetării noastre. El nu este un produs al minții, nici unul al experienței câștigate în timp, ci este *organic dat* și indisolubil legat cu însăși structura noastră sufletească. „*Har și dar*“ după tainica așezare a iconomiei divine, psihologicește el este element *primordial și fundamental* al ființei noastre sufletești.¹

Acest fapt sufletește, organic dat, primordial și fundamental, al ființei noastre sufletești este garantat, în existența și manifestarea sa, numai de *realitatea obiectivă a ființei divine*. Această realitate obiectivă divină este realitatea, înspre care se îndreaptă toate actele noastre sufletești, este „binele și frumosul suprem“, acel „*kalo k'agatos*“ al lui Plato și al sfinților Părinți, sau suprema valoare cerută în filosofia de azi, de cugetători de marcă, ca: *Wilhelm Dilthey, Rudolf Eucken, Wilhelm Windelband, Ernest Troeltsch, Otto Liebmann, Bruno Bauch, Max Scheller, Hugo Münsterberg, Oswald Külpe, Hermann Lotze, Victor Cousin, Ch. Renouvier, H. Bergson, Em. Boutroux, Ed. Le Roy*, etc.²

Această supremă valoare cerută actual de filosofie este și suprema valoare pe care ne-o oferă apriorismul logic religios, ca formă constitutivă apriorică a vieții noastre sufletești. După expunerile noastre de până acum s'a văzut importanța acestei valori în cugetarea umană.

2. Departe însă de a se reduce religia numai la o *categorie logico-rațională*, — fiindcă atunci religia s'ar reduce la un caracter formal de trăire a valorilor vieții spirituale: Binele, Ade-vărul și Frumosul, sub forma eternă și transcendentă a sacralului, deci la un fel de corelat al acestor valori, — religia își are ființa sa proprie, în însăși structura genuină, inițială și originală, a sufletului uman.³

După cum religia este o formă constitutivă și o normă absolută, din punct de vedere al conștiinței normative sau logice, tot așa și din punct de vedere al conștiinței psihologice, religia este o „*condiție organică*“, o „*categorie a vieții psihice*“.³ Din

1 Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 40.

2 *Ibid.*, p. 41.

3 *Ibid.*, p. 41 sq.

punct de vedere al apriorismului psihologic, religia este acel sentiment subiectiv, pe care se bazează însuși raportul intim dintre Dumnezeu și om. Ori, tocmai acest sentiment este *categoria psihologică, condiția organică, realitatea apriorică*, care este proprie fiecărui individ. Acest sentiment nu este dedus și nici evoluat, el stă la baza constitutivă a vieții noastre psihologice. Nu fenomenele psihologice l-au creat pe el, ci el stă la baza primordială a tuturor celorlalte fenomene. „Unic și universal, același în orice ființă omevească, constituind *specificul și primordialul* religiei, el e redat în forme variate și complexe de religia obiectivă, așa cum aceasta e manifestată în diferitele *religii pozitive*“.¹

Această primordialitate psihică a religiei a evidențiat-o în chip magistral subtilul teolog și filosof *Rudolf Otto*, în lucrarea sa capitală, care a avut o atât de largă rezonanță în cercurile teologice și filosofice: *Das Heilige*.² Pe baza unei profunde și amănunțite analize, Otto stabilește că religiei îi revine, nu numai o *prioritate logică*, ci și una *psihologică*; că, alături de *apriorismul logic* al religiei, se impune și apriorismul psihologic al ei; și că, după cum vorbim de religie, ca de o categorie logică, putem vorbi și de o „*categorie psihică a religiei*“.³

Această categorie psihică este magistral fundamentată de *Rudolf Otto*. R. Otto atrage, cel dintâi, atenția asupra *caracterului irațional* al sentimentului religios. După R. Otto, nu toate elementele constitutive ale religiei sunt raționale sau raționabile. Deși necesare, elementele raționale nu sunt indispensabile, și nici cele mai importante, din complexul numit sentiment religios. Tocmai ceea ce este categorie psihică, tocmai aceasta este irațional, prin sau datorită faptului că este original în psihicul uman, că este profund intim și nu poate fi nicicând cuprins cu ajutorul formulelor raționale. Acest fond original și irațional se trăește și nu se cugetă, există psihic, deoarece se simte, dar nu se dezvoltă, nu progresează din ceva anterior, stă la baza

1 Savin, *Ființa și orig. rel.*, p. 41 sq.

2 *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, 1917.

3 Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 42.

psihică a fiecăruia din noi: e ceea ce denumește R. Otto: *categorie psihologică a sacrului*, sau *numinos*,¹ iar noi: *apriorism psihologic religios*.

Concluzie. Religia nu este un fenomen obținut pe cale naturală, devenit și pe cale de devenire. Ca sinteza tuturor elementelor logice și psihice apriorice, religia se ridică din naturalul psihologist, naturalist, antropologic sau sociologic. Originea sa este revelațională, iar elementele sale constitutive sunt apriorice.²

De aceea, fenomenul religios este peste tot același în ființa sa intimă, iar manifestarea sa este universală: *unde există un om, există și religie*. Acest fenomen, *fenomenul religios*, nu este însă obținut pe cale de evoluție: nu progresiv din mai mulți zei, s'a născut unul; nu din frică s'a născut sentimentul dependenței absolute de Dumnezeu; nu din ideea de suflet s'a născut cea de spirit, iar apoi cea de absolut, ci tocmai invers: din degradarea și deformarea revelațiunii primordiale au ieșit caricaturile noționale păgâne. În fața categoriei logice și psihologice a religiei eșuiază toate teoriile evoluționiste, care vor să construiască religia ca un fenomen social, logic sau psihologic, ulterior apărut în omenire.³

Categoria logică și psihologică a religiei explică magistral universalitatea și justifică luminos existența diferitelor religii. Nu evoluționismul este cel ce deține cheia explicativă a faptului, că în lume există diferite religii. Diferitele religii existente atestă, din contră, apriorismul revelațional, care, pe cale de evoluționism, nu poate fi înțeles. Categoria logică și psihologică este permanentă și constitutivă organic ființei umane: de aici universalitatea fenomenului religios, formele externe de manifestare însă variază. Cauza rezidă însă, nu în evoluționism, ci în lipsa corectivului obiectiv revelațional.⁴ Sau, cum zice apologetul ortodox I. Savin: „Deosebirea între diferitele religii e de *grad* și nu de *esență*; de *grație* și nu de *evoluție*. Absolutul religiei e un

1 *Das Heilige*, pp. 119 sqq.; 140 sqq.

2 Cf. Ortegat, *o. c.*, pp. 6 sqq.; 30 sqq.

3 Cf. Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 62 sq.

4 Cf. H. Delacroix, *La religion et la foi*, Paris, 1922, p. 9.

dar al grației; după cum *esențialul* ei este un dar al revelației. Creștinismul este religie absolută, întrucât în el a prisosit plenitudinea grației. Mozaismul a fost religia în care s'a păstrat, mai pură, amintirea *primei revelații*.¹

Aceste elemente apriorice sunt atât logice, cât și psihologice. Fără baza ontologică a unora din aceste elemente, religia s'ar reduce, fie la o teorie pură, fie la un afectivism fără preț.

Aceste elemente trebuie să coexiste împreună formând temelia universală apriorică a fenomenului religios. Nu există un sentiment pur cu valoare ontologică chiar superioară inteligenței. Prin sentiment nu cunoaștem, iar dacă cumva cunoaștem, e fiindcă, cel puțin, un rudiment de cunoaștere se împletește cu el, fără a i se substitui, dar și fără a se identifica cu sentimentul.²

1 *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 62.

2 Florian, *Antinomiile credinței*, p. 264.

CAPITOLUL II

Originea religiei

Cu originea religiei ieșim din cadrele subiective și intrăm în cadrele religiei obiective. Atunci când ne-am ocupat cu ființa religiei, ne-am ocupat cu religia mai mult din punct de vedere psihologic, considerând-o ca *fenomen sufletesc*. De astă dată ne vom ocupa cu exteriorizările acestui fenomen, cu manifestările lui în diferite timpuri și diferite locuri, sau cu religia ca *fenomen istoric și social*.

Ca fenomen istoric și social, religia ne prezintă cele mai curioase și diferite aspecte, după cum proiecțiunea externă a fenomenului psihic a fost mai aproape, sau mai departe de un fond permanent revelat. Elementele constitutive permanente, ce alcătuiesc ființa sau esența religiei, se vor afla în oricare exteriorizare religioasă din întreaga lume. Fenomenul religios este deci, un fenomen permanent. „Aceste elemente le vom găsi oriunde va fi vorba de religie, și de religie va fi vorba, ca de o primă realitate, oriunde va fi vorba de umanitate”.¹

Exteriorizarea religioasă, deși atât de variată, este totuși un fenomen social și istoric permanent. De când se cunosc origini ale omului, de atunci se cunosc și origini ale religiei. Unde a existat om, a existat manifestare religioasă. Dacă este un punct câștigat: *permanența fenomenului religios*, diversitatea sa manifestaționistă este un punct mult discutat, folosit și speculat. Dela diversitatea religiilor pornesc *raționalistii*, când afirmă că între formele superioare de religie există și forme secundare și de tot inferioare, care denotă că religia are o cu totul altă origine decât cea revelațională, că religia, ca fenomen religios, nu e înăscută, ci apare mult mai târziu în sufletul omului, cu alte cuvinte: că religia se naște din *frică*, *înșelăciune*, *autoînșelăciune*, *interes teoretic* sau *material*, etc., etc. Tot dela această diversitate pornesc și *evoluționiștii*, care susțin o evoluție a formelor actualelor religii superioare, dela forme inferioare, apro-

¹ Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 62.

piate de animalitate, și trecând, fie prin *animism*, fie prin *naturism*, fie prin *tabuism*, sau prin: *totemism*, *magism*, *fetișism* sau *henoteism*, etc.

Diversitatea religiilor însă, demonstrează, fie diformarea revelației primordiale, fie sărăcia în revelație. Acolo unde a existat corectivul revelație, pentru subiectivul religios permanent și universal, religia a persistat într-o formă unitară și superioară. Acolo însă, unde alături de permanența subiectivă religioasă nu a existat o permanență obiectivă revelațională, care să statueze norme unitare doctrinale, morale și culturale, gustul subiectiv s'a manifestat în extern, în formele cele mai extravagante. În capitolul prezent ne vom ocupa, deci, cu toate ipotezele false referitoare la originea religiei: *raționaliste* și *naturaliste-evoluționiste*, opunând totodată: *teza creștină despre originea adevărată a religiei*.

Impărțirea acestui capitol va avea aspectul următor:

§ 1. *Ipoteze clasice asupra originii religiei.*

A. *Ipoteze raționaliste:*

- a) *Frica*,
- b) *Înșelăciunea*,
- c) *Autoînșelăciunea*.

§ 2. *Ipoteze noi asupra originii religiei.*

B. *Ipoteze naturaliste-evoluționiste:*

- a) *Animismul*,
- b) *Naturismul*,
- c) *Tabuismul*,
- d) *Totemismul*,
- e) *Magismul*,
- f) *Fetișismul*,
- g) *Henoteismul* sau *kathenoteismul*.

C. *Ipotezele lui Feuerbach și Blaga.*

§ 3. *Innascența religiei.*

§ 1. Ipoteze clasice asupra originii religiei

A. Ipoteze raționaliste

Ipotezele raționaliste susțin că religia este un fenomen natural al minții omenesci. Spre acest scop raționaliștii cercetează religia după legile pozitive, ca pe un fenomen fizic oarecare. Ei descriu, deci, fenomenul religios, cum ar descrie un fenomen sufletesc simplu, îi arată felul de producere, manifestare, reacție, etc., apoi deduc de aici legile lui ființiale și existențiale.

Natural, deci, că cercetările pozitiviste reducându-se numai la suprafața fenomenului religios, sunt explicabile și concluziile de suprafață la care ajung aceste cercetări. După concluziile lor, religia nu ar fi decât o creație a minții omenesci, un produs natural al ei, în fața diferitelor împrejurări, pe care le-a ridicat viața individuală sau colectivă a omenirii.¹ Intre aceste diferite împrejurări, invocate de raționaliști în folosul ipotezelor lor, ne vom ocupa cu următoarele:

a) *Frica*. Adepții acestei ipoteze susțin că originea religiunii stă în frica de evenimentele naturale îngrozitoare, în fața cărora omul primitiv s'a găsit slab și desarmat. Frica aceasta a determinat pe om, deci, să-și creeze apărători mai puternici, supra-naturali, care să fie deasupra acestor fenomene naturale și să poată interveni efectiv, în caz de nevoie. Această ipoteză o aflăm la clasicii: *Epicur*, *Statiu*, *Lucretiu*, *Petroniu*, etc., în maxima celebră, care se atribue unuia din ei: „*Primos in orbe deos fecit timor*“.² În timpul mai nou o aflăm la: *enciclopediștii francezi*, apoi la *Meiners*, *Strauss*, etc.

Frica însă, nu poate explica originea religiei. Evenimentele îngrozitoare sunt accidente în viața omenirii și nu permanente. În cazul când ar predomina aceste evenimente, și religia ar trebui să se reducă la un sentiment inferior de frică sau teamă,

1 Cf. E. W. Mayer, *Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen*, Strassburg, 1906, pp. 12 sqq.; 16 sqq.; 18.

2 Așa, la *Lucretiu*, *De rer. nat.*, 6, 50 aflăm următorul vers:

„*Primos in orbe fecit timor, ardua coelo
Fulmina dum caderent*“.

ceea ce nu este așa. Indivizii ar căuta să se ferească de acești zei stricăcioși și nu le-ar căuta comuniunea, ideea despre atotbunătatea divină ar lipsi; mai mult: omenirea s'ar folosi de religie numai în timpul fenomenelor celor îngrozitoare și ar uita-o în timpul fenomenelor favorabile.

Mai ales, fenomenul bunătății divine este observat de toți etnologii și cercetătorii istoriei religiilor. Unul dintre ei, *Andrew Lang*, după ce observă denumirile unanime de: „*Zeul-Tată*“, sau „*Zeul-Părinte*“, sau cea simplă de „*Părinte*“ denumește toate aceste religii străvechi (mai ales din Australia) *religii allfatheriste*, a căror caracteristică comună este această atitudine părintească a Divinităților față de credincioșii lor. Deci, o dovadă în plus, că indivizii și popoarele nu sunt mânate înspre Dumnezeii lor numai de frica oarbă și de teama copleșitoare a tuturilor celorlalte sentimente.¹

Realitatea însăși ne evidențiază tocmai contrarul. Frica religioasă (sacră) este o altă frică decât cea fizică (profană). Una are un caracter eminamente etic, provocat de greșală și păcat, alta este produsă de o cauză externă fizică și se reduce la fizic, care caută să se adăpostească în fața acestui pericol. Dispariția cauzei fizice atrage după sine și dispariția fricei, ceea ce nu este așa și cu frica religioasă: ea este permanentă și reacționează la orice nouă abatere.²

b) *Înșelăciunea*. Adepții acestei ipoteze susțin că religia ar fi o invenție a preoților, sau a bărbatilor de stat, care, în parte sau de comun acord, printr'un contract religios, au înșelat supușii lor cu aceste invenții religioase. Motivele acestei înșelări le caută raționaliștii în interesul pe de o parte și ignoranța pe de alta, care au colaborat împreună la bunareușită a înșelării.

Dintre cei vechi au susținut teoria aceasta *tiranul Kritias*, iar în timpul mai nou deștii: *Toland*, *Tindal*, *Bolingbroke*, etc.

Premisele acestei ipoteze sunt însă, false. Da, rolul preoților și al bărbatilor de stat a fost mare în organizarea religioasă a comunității, religia însă premerge atât preoților, care sunt o instituție posterioară, cât și organizațiilor de stat. Preoții

1 Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 271. sq.

2 Cf. Schill, *Prinzipienlehre*, p. 147; Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 95.

se nasc din nevoile religioase, iar organizațiile de stat își au factorul lor principal, de adunare și cimentare colectivă a indivizilor, în religie, care a fost prima legătură trainică și unire deplină a omenirii, sub scutul Divinității.

Dar, chiar în cazul când susținerile unei înșelăciuni ar fi adevărate, s'ar ivi întrebarea: De unde au avut preoții și bărbaii de stat ideea de religie? Sau ideea de Dumnezeu? De ce nu au recurs la alte explicații? Și de ce aceste invenții nu s'au perimat ca toate celelalte invenții omenești?

Se mai obiectează, că un motiv al invenției și al înșelării popoarelor din partea conducătorilor ar fi fost teama de un „*bellum omnium contra omnes*”.¹ Dar, nici în cazul acesta obiecțiunea nu este adevărată, întrucât formele primitive religioase nu ar fi fost în stare a împiedica acest războiu, după cum nu sunt în stare încă nici formele superioare creștine.

c) *Autoînșelăciunea*. Adepții acestei ipoteze susțin că omul s'a înșelat pe sine însuși, recurgând, în fața diferitelor fenomene naturale inexplicabile, la Dumnezeire și la un raport cu Ea. Omul și-ar fi explicat, astfel, rudimentar fenomenele, prin o *cauzalitate supremă*, el și-ar fi inventat, astfel, o *metafizică populară*, care să stea la baza tuturor acestor fenomene, cât și o *apărare supranaturală* contra oricăror pericole. La baza autoînșelării ar sta, deci, interesul teoretic sau practic al omului de-a afla ultima cauză a universului, sau de a și afirma personalitatea sa.

Această ipoteză este susținută din punct de vedere teoretic (ultima cauză a lumii) de marele filosof *J. Kant*, iar din punct de vedere practic (afirmarea personalității) de *Kaftan*,² *Lipsius*,³ *Pfleiderer*,⁴ *Ritschl*,⁵ etc.

Nici această ipoteză raționalistă însă, nu se poate susține. Fenomenele rele există alături de cele favorabile, omul ar fi

1 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, An. XVIII, 1899, p. 22.

2 *Das Wesen der christlichen Religion*, II Aufl., Basel, 1888.

3 *Lehrbuch der evangel. protest. Dogmatik*, II Aufl., Braunschweig, 1879.

4 *Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre*, Berlin, 1836; *Religionsphilosophie*, III Aufl., Berlin, 1896.

5 *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 Bde, III Aufl., Bonn, 1888.

trebuit să-și explice, deci, cauzalitatea în mod dualistic. Nu numai atât: e inexplicabil de unde a deținut omul ideea de Dumnezeu și de religie? Prin cauzalitate nu se ajunge totdeauna și direct la Dumnezeu. Ori, mintea omului primitiv face uz de această cale, fără nicio greșală, după raționaliști. E mai probabilă ipoteza că omul își întărește ideile pe care le are prin revelație, pe calea cauzalității, decât că și le crează. Universalitatea și tăria convingerilor religioase rămân inexplicabile, dacă acestea din urmă ar fi numai un postulat simplu al legii cauzalității, deci un produs al spiritului omenesc.¹

§ 2. Ipoteze noi asupra originii religiei

B. Ipoteze naturaliste-evoluționiste

Ipotezele naturaliste-evoluționiste susțin că religia este un fenomen natural produs de om, care a evoluat în timp, dela forme rudimentare, înspre formele superioare de astăzi.² Naturalismul evoluționist, bazat pe materialismul antropologic darwinist, susține, astfel, că urme instinctuale de religie s'ar afla și la animal. Din aceste urme instinctuale s'au dezvoltat, pe cale de evoluție, sentimentele religioase dela copil³ și apoi cele dela omul matur. Calea progresului duce, astfel, dela animalitate înspre formele religioase superioare de azi ale întregii umanități.⁴

1 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 102.

2 Creștinismul este o „simplă formă evoluată”, dela altele inferioare, și pentru filosoful român *I. Petrovici*. Forma aceasta înveșmăntează însă, un „Dumnezeu efectiv”. Raționalismul evoluționist al lui Petrovici se odihnește, astfel pe o temelie teistă.

„Forma, spune *I. Petrovici*, pe care a luat-o credința religioasă din momentul în care a descoperit efectiv pe Dumnezeu, este creștinismul nostru de astăzi”. Cf. *Creștinism și naționalitate*, în *Gândirea*, An. XIX, 1940, Nr. 3, p. 130. Vezi și: *E. Vasilescu, Apologeți creștini. Români și streini*, București, Biblioteca teologică, Cugetarea-Delafras, 1942, p. 190.

3 Vezi o cu totul altă explicație a vieții religioase la copil, la: *H. Clavier, L'idée de Dieu chez l'enfant*, Paris, 1926; *Th. Leuschner, Die Religion der Kindheit*, Dresden, 1926.

4 Ipoteza ultra-materialistă medicală merge mai departe și consideră sentimentul religios ca un produs al „lipsei de nutriție a celulei nervoase”, sau o

Pentru a dovedi aceste hazardate aserțiuni, naturalismul evoluționist caută religia originară primară, din care au evoluat toate celelalte forme, ergo: și forma superioară creștină. Neexistând astăzi însă, această formă, naturalismul evoluționist recurge la religiile popoarelor sălbatice, care față de religia creștină ar prezenta treapta primitivă de evoluție. După felul cum se consideră o formă sau alta dintre aceste religii primitive ale sălbaticeilor sunt mai multe ipoteze evoluționiste, și anume după cum susțin, ca prima formă de religie evoluționistă: *animismul*, *naturismul*, *tabuismul*, *tolemismul*, *magismul*, *fetișismul*, sau *heno-teismul*.

Înainte însă de a trece la expunerea acestor diferite ipoteze naturaliste-evoluționiste să ne oprim asupra câtorva afirmații, complet exagerate sau greșite, care servesc de bază acestor ipoteze. Se susține, așa, că animalul are urme instinctuale de religie, care s'ar putea asemăna cu cele dela copil.¹ Inexact: animalul nu se poate ridica din materie, simțuri și instinct la cugetare, idei, ba chiar la transcendent. Animalul, după cum am demonstrat acum, nu are suflet spiritual. Animalului, deci, îi lipsește total condițiunea fundamentală pentru posesiunea religioasă.²

Tot așa și cu *progresivul evoluționist*. Acest progresiv este în ființa sa un *regres degraționist*, sau cel mult un progres dela o stare degradată și nicidecum un *progres sovagist*, dela o stare de reală și naturală sălbăticie sau primitivitate. Acest fapt ni-l atestă nu numai istoricul revelațiunii divine, cu care ne-am ocupat acum, dar și istoricul popoarelor, care ne atestă în con-cret că civilizațiunii înfloritoare au pierit fără urmă și că popoare, astăzi moderne, sunt cu mult în urmă față de strămoșii lor: *Egiptenii*, *Grecii* și chiar *Italianii*, etc.

*Sovagismul*³ *naturalismului evoluționist* pornește, astfel, fie dela o treaptă degradată, în afirmațiile sale, fie dela o premisă

„autointoxicare”, sau „hibermibozismul celulelor nervoase”, sau „diminuarea zonelor neuro-dielectrice ale neuronilor corticali”, etc., deci ca o manifestare morbidă. Cf. Vasilescu, *Materialismul medical*, pp. 5, 19.

1 Cf. Brunsmann, o. c., I Bd., p. 95 sq.

2 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 104.

3 Dela cuv. francez: *sauvage* = sălbatic.

falsă: revelația primordială a fost degradată, iar nu evoluată dela o stare de animalitate.

a) *Animismul*. Animismul este religia omului primitiv, după care acesta ar fi însuflețit toate lucrurile din natură, le-ar fi animat. După susținătorii acestei religii primitive, natura ar fi fost populată în întregime de către omul primitiv, fie cu suflete de-ale morților, fie cu sufletele lucrurilor sau fenomenelor naturale, fie cu sufletele libere ce trăesc în natură.¹

Pentru orice fenomen, omul primitiv avea o explicație animistă, sub orice lucru se ascundea un suflet, sub orice fenomen atmosferic, geologic, astronomic, acționa un spirit. Călea de ajungere la această concepție animistă ar fi, după evoluționiști, fie *somnul*, fie *respirația*, fie *leșinul*, fie *letargia*, toate fenomene care au impresionat adânc mintea omului primitiv și cărora căutându-le o explicație, a ajuns la ideea de spirit.

Pe această bază s'ar explica și cultul strămoșilor, al manilor (*manismul*). Animismul este susținut de o mulțime de filosofi, etnologi și sociologi, ca: Tylor, Lubock, Spencer, Jevons, Kant, Lippert, Bergson, Wund, etc.²

Explicațiile animiste însă, nu sunt serioase. Cum a putut omul primitiv ca prin vis să ajungă la noțiunea de spirit? Oamenii visează și în ziua de astăzi, dar nimănui nu-i trece prin minte ca să privească cele visate ca realitate.³

Mai de grabă a ajuns omul la ideea spiritelor, în lucruri și în natură, prin analogia la ființa sa însuflețită. Nici dela spiritele strămoșilor nu se poate ca omul să fi ajuns la ideea de spirit absolut, deoarece e semnificativ faptul că omenirea a făcut totdeauna deosebire strictă între domeniul absolutului și cel relativ al spiritualității umane.⁴

Animismul nu poate fi forma originară a religiei, ci mai de grabă o formă degradată. Dela ideea de spirit absolut și

1 Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 88 sq. Cf. P. Bougnicourt, art. *L'Animisme*, în DA. I, col. 128—146; A. Borchet, *Der Animismus*, Freiburg, 1900, p. 6 sqq.; E. Magnin, art. *Nature et origine de la religion*, p. 113 sqq.

2 Cf. G. V. Ispir, *Introducere în studiul religiunii comparate*, București, 1915, p. 80 sq.

3 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 166 sq.

4 Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 97.

dela ideea de suflet a ajuns omul, prin analogie, să populeze întreg universul cu spirite. Concepția animistă sau polidemonistă este, astfel, o degradare a marilor afirmații spiritualiste, obținute de omenire prin revelațiunea divină: existența personală a lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, iar nu o evoluție progresivă spre ele. Evoluția progresivă, spre aceste afirmații spiritualiste, este deficientă în premisele sale de bază, regresul degradaționist însă, are toate elementele necesare pentru pervertirea treptată și ajungerea normală la starea inițială de primitivitate.

b) *Naturismul*. Prin naturism se înțelege o formă primitivă de religie, care constă în adorarea naturii sau lucrurilor și fenomenelor din ea. Omul primitiv, așezat în natură, dela început s'a lovit de tot felul de fenomene naturale, care nu toate i-au fost explicabile. Acolo unde mintea sa a rămas mută, a intervenit admirația, teama, frica, respectul, cultul, etc. Și fiind multe fenomenele naturale de acest fel, cu încetul omul primitiv a ajuns a adora întreaga natură, care se producea atât de înfricoșat prin tunete, fulgere, cutremure, etc., sau atât de misterios în fața sa: creștere, lumină, zi, noapte, stele, aștri, soare, căldură, frig, etc.

Naturismul ar fi, deci, după susținătorii săi, prima formă și cea mai rudimentară de religie, din care au evoluat toate celelalte religii. Între marii săi promotori, naturismul numără pe: Max Müller, Albert Réville, Ed. von Hartmann, Otto Pfleiderer și Hockstra.

Naturismul este una dintre ipotezele evoluționiste cele mai atrăgătoare și fiecare dintre acești vestiți promotori ce întrece în a prezenta forma aceasta de religie cât mai explicabilă și acceptabilă.¹ Din această formă primitivă s'au putut desvolta apoi toate celelalte forme superioare de religie. Deși natura este cadrul de viață și manifestare al omului, având deci o mare importanță în desvoltarea sa materială și spirituală, ea nu poate fi însă originea religiei. Dela neînsuflețit, omul nu a putut ajunge la în-suflețit; dela materie omul nu a putut ajunge nici-decum la spirit, ci tocmai invers, plecând dela sine, omul a în-suflețit simbolic natura.

¹ Vezi exemplificările dela fiecare, la: Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 113 sqq.

Naturismul rămâne dator cu răspunsul său la prima și fundamentală întrebare, care se pune, când e vorba de originea religiei: de unde a luat omul ideea de Divinitate, cu care a în-suflețit și a Divinizat natura?²

Naturismul operează cu ideea de Divinitate, fără a-i explica proveniența.³ Ori, îndumnezeirea naturii este posibilă și explicabilă, dar ideea de Dumnezeu este deja existentă și atunci această îndumnezeire nu este decât concretizarea, exprimarea într-o formă sensibilă a ideii înalte și abstracte de Dumnezeu.⁴ Natura nu poate, deci, da naștere, ea singură, ideii de Dumnezeu, sau sentimentului religios. Ea poate conduce la Dumnezeu, sau poate desvolta și hrăni sentimentul religios, ea nu-l poate produce însă artificial.

„Însuflețirea naturii și popularea ei cu spirite analoage omului, pe care de sigur că a făcut-o omul străvechi, nu este religie, ci este o concepțiune firească, dar profană a omului despre lume, concepție pe care omul a avut-o și o are și astăzi despre natură, alături de concepția sa religioasă”.⁵

Astfel, chiar după teza naturistă, raporturile se inversează: omul a proiectat pe Dumnezeu în natură și natura pe Dumnezeu în om,⁶ sau cum observă, în aceeași linie de expunere, scriitorul Fairbairn: „Elementul constitutiv al religiei este ceea ce omul pune în natură, nu ceea ce natura pune în om”.⁷

c) *Tabuismul*. Tabuismul este un sistem de religie primitivă care oprește atingerea de anumite lucruri, sau folosul lor (prohibiția lor), întrucât aceste lucruri sunt considerate ca inviolabile. *Tabu*, *tapu* sau *kapu* poate fi orice obiect, care a fost observat că are ceva special în el, sau a făcut parte integrantă dintr'un complex curios de împrejurări: un vrej sau o uscătură care a făcut să cadă un războinic în fugă. Tabu poate fi declarat un animal oarecare, un obiect sacru, un obicei oarecare, un rit

¹ Cf. Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 129.

² *Ibidem*.

³ Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 121.

⁴ Savin, *Ființa și orig. rel.*, p. 130.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 122.

magic, un cadavru, etc. etc. Din acest tabu, crede *Salomon Reinach*, care este promotorul și teoreticianul originii tabuiste a religiei, s'a născut ideea de Divinitate și religia. Iar aceasta bazează S. Reinach pe faptul, esențial în tabu, că interdicția nu este motivată, iar sancțiunea este o adevărată calamitate pentru individ, deoarece se soldează cu cele mai grozave pedepse, care culminează cu moartea.¹

Contra tabuismului avem de observat, că, spre a explica originea religiei, tabuismul elimină complet ideea de Dumnezeu, înlocuind-o prin diferite tabu-uri. Aceasta este o „stranie inovație logică de-a defini ceva prin eliminarea din definiție a tot ce este esențial și caracteristic unui lucru”.² Este, astfel, de neînțeles deducția ce-o face S. Freud, că unele din dogmele creștine și-ar afla echivalent în vechi practici totemisto-sexualiste. Dogma creștină presupune un Dumnezeu și un act revelațional, ceea ce tabuismul exclude din principiu, pentru a-și putea baza teoria sa. Și asemănările lui Freud sunt, deci, simple fantazii, dacă nu minciuni grosiere.³

Tabuismul, apoi, susține nașterea ideii de Dumnezeu și spirit din noțiunea de prohibit, din tabu, care noțiune ar fi deci noțiunea de origine a tuturor celorlalte idei religioase, ceea ce iar nu este adevărat, deoarece din ideea de Dumnezeu s'au născut interdicțiile religioase și nu invers.

Deci, nu tabu-ul este anterior, ci ideea de Dumnezeu, care este singura sursă pentru toate celelalte aberații degradate spre primitivitate. Tabuismul nu este, astfel, decât o altă formă de degradare a revelației primordiale, din care a rămas numai noțiunea de sacrosanct, inviolabil și oprit pentru om.

d) *Totemismul*. Prin totemism, se înțelege un sistem religios primitiv al unei colectivități clanice, care adoră un animal sau o plantă (sau chiar un element fizic sau fenomen) denumit *totem*. Totemismul vrea să suplinească deficiențele celorlalte teorii evoluționiste animiste, de aceea bazează originea religiei pe colectivitatea clanică, care a inventat ideea de prohibit, inter-

1 Cf. *Orpheus*, Paris, 1928, p. 4.

2 Cf. Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 190.

3 Consultă: Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Paris, 1924, p. 210 sqq.

zis, sub forma unui totem, simbolul sacru, care ar fi strămoșul ideii de Dumnezeu.

Religia ar fi, astfel, un produs colectiv al societății primitive: *clanul totemic*, iar ideea de Dumnezeu: o idee obținută pe cale de evoluție din totemul inițial.¹

*Totemismul este desvoltat, pentru prima dată, de *John Ferguson Mac Lennan*, documentat apoi de: *I. G. Frazer*,² *E. Durckheim* și alții. Dintre aceștia: *W. Robertson Smith* află prezența totemismului chiar la popoarele semitice, în forme neînsuflețite simbolice: șarpele de aramă și vițelul de aur.³

Dintre multele animale, folosite ca totem, cităm: *clanul Bororo* își are ca totem: papagalul roșu, la alte triburi aflăm, între totemi: șarpele, tigrul, pantera, etc. etc. Totemismul se află sub denumiri diferite la mai toate triburile sau clanurile de primitivi, așa: sub denumirea de *wakan* la Siuși, *orenda* la Irochezi, *pocunt* la Algonquini, de *manitu* sau *nanala* la Kwakwaka, de *sgana* la Haida, de *mana* la Melanezieni, etc. etc.⁴

Totemismul nu este o religie, ci o instituție socială, pur profană, desvoltată, mai ales, în forma clanică a societăților primitive.⁵ Această instituție pur profană își alia o forță supranaturală și extraterestră, sub forma unui totem: animal, plantă astru, etc., înspre un folos și o defensivă, altfel imposibilă. Totemismul este, astfel, mai mult un acord magic între omul clanic și o forță oarecare, pe care el o folosește în scopurile sale și'n favorul său, sub diferitele forme totemice. Clanurile își au, astfel, fiecare patronul său. Acest totemism magic nu este însă anterior ideii de Dumnezeu, ci posterior. Este o degradare a ideii de Dumnezeu în foloase obscure și mici, pe care le-a viciat magia.

1 Cf. Lemmonyer, o. c., p. 431; Hesse Gleyze, o. c., p. 241 sqq.

2 Dintre lucrările sale mai importante cităm: *Le rameau d'or*, Paris, Geuthner; *Le Dieu mourant*, ibid.; *Le totemisme*, ibid.; *Les origines de la famille et du clan*, ibid.; 1923.

3 Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 139.

4 Vezi: E. Durckheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, III éd., Paris, 1937, pp. 142 sqq.; 268 sqq.; Cf. A. Haggerty Krappe, *Mitologie universelle*, Paris, 1910, p. 112 sqq.; etc.

5 Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 165.

Totemismul nu are, deci, nicio legătură organică evoluționistă cu formele superioare de religie de astăzi, el este o formă degradată de religie, prin precepte și interese ascunse magice.¹ Cercetările ultime, apoi, au stabilit că totemismul nu este nicidecum universal, așa cum le place teoreticianilor lui să susțină. El se află în Africa de Nord, Australia, în alte diferite regiuni ale Africei, dar nicidecum în Europa, Asia, America de Sud și Africa de Sud.²

Ideea de totem, apoi, nu se poate compara cu ideea de Dumnezeu. Totemul este folosit de om în scopuri comandate, ca dela egal la egal, și nicidecum ca ceva superior. Scopurile comandate de multe ori sunt scopuri rele, etc. Este, astfel, cea mai curioasă formă de religie din câte există acest totemism, care dela inferior, dela folos, interes material, etc., s'ar fi putut înălța la superior, transcendent, spirit și Divinitate. De aceea, cu drept cuvânt, unii teologi îi contestă chiar denumirea de religie, acordată impropriu și pe nedrept.³

Contra totemismului se ridică, apoi, și diversitatea formelor sale, încât, cu drept cuvânt, se poate vorbi despre *totemisme* și nu de *un totemism unitar*.⁴ Dar, piatra adevărată de încercare a totemismului este primitivitatea sa. A. Lang, în lucrarea sa: „*The Making of Religion*“, demonstrează impecabil, că sunt populațiuni mai primitive, decât cele enumerate de E. Durckheim, și anume: *Indienii californieni*, *Algonquinii*, *Indienii Țării de Foc*, etc. etc. și care, minune, nu vor să fie totemiste.⁵

Odată cu refuzarea totemismului a fost refuzată și interpre-

1 Cf. Mgr. Le Roy, *La religion des primitifs*, IV éd., Paris, 1911, p. 135 sq. Consultă și: G. Rabeau, *Dieu, son existence et sa providence*, Paris, 1933, p. 35 sq.; E. Magnin, art. *Nature et origine de la religion*, p. 102 sq.

2 Cf. H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. I, III éd., Paris, 1929, p. 404. Cf. A. Loisy, *A propos de l'histoire des religions*, Paris, 1911, p. 50.

3 Cf. Fr. Bouvier, art. *Le totémisme est-il une religion?* în *Révue de philosophie*, An XIII, 11, 1-er novembre 1913, p. 344 sq.

4 Cf. Vasilescu, *Interpr. sociol. a rel.*, p. 88 sq.

5 *Ibid.*, p. 91 sq. Cf. E. Magnin, art. *Religion*, col. 2190.

tarea sociologică a religiei (*E. Durckheim*), care a rămas „un simplu obiect de curiozitate filosofică”.¹

e) *Magismul*. Adepții ipotezei magice susțin că originea religiei trebuie căutată în diferitele rituri magice de similitudine sau contiguitate, de imitație și simpatie.² Riturile magice oferă omului totul ceea ce dorește, acționând asupra naturii neînsufleșite sau însufleșite, prin imitația obiectului dorit, prin părți din acel obiect, sau care au venit în atingere cu el, prin producerea de sunete asemănătoare celor naturale: vâjăitul, etc. etc.

Practicile acestea rituale depind, în cea mai mare parte, de ingeniozitatea șamanului sau vrăjitorului. Clasic este vâjăitul practicat în timp de secetă, sau focul din mari cantități de ierburi uscate, după un întins ceremonial, care provoacă descărcări atmosferice și precipitațiuni, etc. Din aceste fenomene magice curioase și obscure se susține că ar fi originea religiei. Dintre susținătorii acestei ipoteze numărăm pe: S. Reinach, Lewy-Brühl, S. Hartland, etc.

Magismul este însă complet deosebit în esența și ființa sa de religie. El nu are nimic din elementele fundamentale proprii religiei și din care s'ar fi putut naște religia. Magismul este condus de interes și practicat de oameni interesați. El nu caută explicări transcendente, ci adună toate puterile magice în mâna unui om, șamanul, care, pentru dominația sa, folosește chiar fraudă și excrocheria bunei credințe a colectivității.³ Riturile magice nu conduc spre Dumnezeu, ci ele au pornit dela Dumnezeu și religie. Omul a degradat practicile culturale primordiale în forme caricaturale magice, sensibile, menite a impresiona.⁴

1 Cf. Vasilescu, *Interpr. sociol. a rel.*, p. 97. Completează aceste sumare expuneri asupra problemei totmice, cu: G. van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, Le oux, 1920.

2 Cf. Magnin, art. *Religion*, col. 2193 sq.

3 Cf. G. Wunderle, *Religion und Magie*, Mergentheim, 1926, pp. 6 sqq.; 36 sqq.; 53 sqq.

4 Filosoful român L. Blaga se ocupă pe larg de mecanismul complicat al gândirii magice, în lucrarea sa: „Gândirea magică”, București, 1941. În ceea ce privește valoarea acestei gândiri, filosoful nostru ajunge la cu totul alte rezultate. Contra pozițiilor cognitive revelaționale creștine, L. Blaga definește ideea magicului

Aceste rituri satisfac nevoile momentane, ele suspendă însă orice evoluție, sau progres. Riturile magice țin colectivitatea în cele mai absolute și întunecoase frâne.¹ Magismul, deci, tocmai din contră, în loc de a conduce spre religie și Dumnezeu, împartează și distanțează omenirea de ele.

f) *Fetișismul*. Fetișismul (dela portughezul *feitiço*, care derivă din lat. *factitius* — *făcut de mână, artificial*) este un sistem religios primitiv care adoră diferite obiecte, denumite *fetiși*² și despre care se crede că conțin deosebite puteri magice, sau sunt locașul diferitelor spirite binevoitoare sau răufăcătoare.³

Omul primitiv a încercat să cunoască natura și factorii naturali, de cum a fost zidit și așezat în mijlocul naturii, acolo însă, unde el s'a lovit de lucruri inexplicabile, forțe necunoscute, evenimente sau fenomene neprevăzute, el a încercat să-și explice aceasta prin puteri magice, sau prin spirite ascunse. Toate aceste puteri sau toate aceste spirite, în unele concepții fetișiste, ar emana dela un singur spirit atotputernic, în alte concepții însă ele formează tot atâtea spirite separate, sau tot atâtea puteri demonice, din cauza aceasta fetișismul se mai numește și *polidemonism*. Din acest fetișism sau polidemonism se crede, de către susținătorii lui, că s'ar fi născut religia de astăzi.

ca o „semirevelare stereotipă” (p. 169). El susține, pe drept cuvânt, că: „Ideea magicului, fiind plasată la un punct de intersecție între mister și revelație, satisface încă în mare măsură însuși apetitul de mister al omului” (p. 170), iar mai departe, că: „miturile trebuiesc socotite ca încercări umane de a revela misterul, și anume ca încercări transcendent înfrânate”, (p. 173), ca, mai departe, să se pronunțe, că: „ideea magicului nu va putea să fie niciodată izgonită de aici, e sigur, că ideea magicului va continua să palpitate în subconștientul uman, înrăurind de acolo orientarea în cosmos și cele mai alese simțăminte ale noastre” (p. 173). Contra acestor concluzii filosofice, apologetica creștină nu acordă nicio valoare cognitivă și soteriologică gândirii și ideilor magice, în consecință izgonirea lor din conștiința noastră nu mai este o problemă de deliberat, ci o problemă definitiv rezolvată. Cât privește lucrarea însăși, cât și celelalte lucrări ale filosofului român L. Blaga (*Filosofia stilului*, București, 1924; *Eonul dogmatic*, 1931; *Cenzura transcendentă*, 1939; *Diferențialele divine*, 1940; etc.), în ele alături de flacăra geniului, palpită și flacăra celor mai periculoase eresuri.

1 Cf. Wunderle, *Religion und Magie*, p. 25 sqq.

2 Indigenii denumesc aceste obiecte: *Gri-gri*, *Yu-Yu*, *Nkisi* sau *Minkisi*, etc.; ap. Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 255.

3 Cf. F. Schultze, *Der Fetischismus*, Leipzig, 1871, p. 100 sq.

Între cei mai însemnați susținători ai acestei ipoteze evoluționiste cităm pe: *De Brosses*, care pentru prima dată denuște această religie primitivă fetișism, în lucrarea sa: „*Des cultes des Dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Négritte*”,¹ apoi pe *Auguste Comte*, *John Lubbock* și pe alții.

Curând însă, teza fetișistă, considerată ca cea mai superficială și neverosimilă, a trebuit să cedeze locul ipotezelor animiste și naturiste,² deoarece s'a dovedit că fetișismul nu poate fi considerat ca religia originală, deoarece îi este deficientă universalitatea și antichitatea. Cu alte cuvinte, există peste tot, alături de fetișism, alte feluri de religii primitive: animiste sau naturiste, care atestă că nu toate popoarele au avut inițial această formă degradată de religie, apoi fetișismul nu este nici cea mai veche formă de religie; sunt triburi de sălbatici foarte vechi, în Africa sau în Australia, care au cu totul alte forme de religie.³

Fetișismul, după cum am văzut, este un amestec curios de zeități, spirite și puteri magice, așa că nici nu i s'ar cuveni numele de religie. Ceea ce reprezintă fetișismul actual nu este decât o stare degradată, de alta mai superioară.

Aceasta rezultă și din acea credință, întâlnită la diferitele triburi fetișiste, că, mai demult, „zeii cei mari” erau mai aproape de oameni, dar că, ulterior, din cauza răutății oamenilor, ei s'au retras, mai sus, în cer, lăsând pe oameni în seama „geniilor inferioare”, de care au a se teme și de care încearcă a se păzi, mijlocul de pază fiind tocmai: fetișii.⁴

g) *Henoteismul* sau *Kathenoteismul*. Henoteismul sau katenoteismul este o formă de religie în care se adoră consecutiv

1 Apărută în 1760.

2 Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 453.

3 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 162 sq. Asupra răspândirii, vezi: A. Le Roy, art. *Fetichisme*, în *Dict. apol. de la f. cath.*, t. III, col. 1904 sqq.

4 Savin, *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 268 sq. În religiunile superioare, credințele fetișiste constau din înțelegerea greșită a unor idei religioase mai înalte și mai spirituale. Așa d. p. orice rămășiță dela marii reformatori religioși, orice obiect care a aparținut unei persoane sfinte, sau de care s'a atins ea, orice locașitate sau locaș, în care a petrecut un astfel de reformator sau sfânt, cum și tot

câte unul dintre obiectele sau spiritele presupuse cu puteri mari magice. Există, astfel, un polidemonism la bază, însă care este pus într-o practică monodemonistă. Dintre demonii ce formează cuprinsul degradat al acestei religii stăpânește la un moment dat unul dintre ei, care are reprezentanța și deplinătatea puterilor.¹

Acest henoteism ar fi, după *Fr. Max Müller*, forma de religie mai apropiată de monoteism, sau din care a derivat monoteismul nostru. Această formă de religie o află Max Müller în *vedele Inzilor*, mai ales în *Rig-Veda*. Locuitorii vechi din India au adorat, zise M. Müller, mai mulți zei, dar în rugăciunile lor se adresau ei către fiecare pe rând și le atribuiau fiecăruia atributele zeului suprem. Pentru un moment se atribuia zeului, către care era îndreptată rugăciunea, tot ce se putea zice despre ființa divină. Idată după aceea vine însă un alt zeu la rând și acestuia i se atribuie apoi iarăși toate atributele zeului suprem. Când are autorul imnelor vedice un zeu anumit în vedere, uită cu totul de ceilalți. Acest zeu se privește, pentru un moment, ca ființa supremă nemărginită. Toți ceilalți zei dispar, pentru acel moment, din cercul de activitate al poetului.

Teologul *Otto Pflieger*, bazat pe afirmațiile lui M. Müller, crede a afla și în Israel un henoteism sau kathenoteism inițial, care ar premerge monoteismului.²

Departă însă, de-a fi henoteismul o treaptă de progres, pe scara evoluției religioase, el este treapta de regres dela monoteismul inițial, cea mai apropiată, dintre toate celelalte forme de religie primitivă: în henoteism se mai exprimă încă convingerea despre unitatea Divinității, ceea ce în celelalte forme de religii primitive nu mai aflăm. Deși obscur, această idee monoteistă răsare în practica adorării numai a unei zeități, pe rând.³ Acest fapt îl concede însuși M. Müller, când vorbește de o înclinare,

ce amintește de el, primește din partea aderenților inculți ai oricărei religii, o venerațiune care se confundă cu adorațiunea, sunt transformate în adevărați feteși. Cf. Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 110.

1 Schil, *Prinzipienlehre*, p. 168; Weber, *Christliche Apologetik*, p. 25; Brilant-Nédoncelle, *Apologetique*, p. 809.

2 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 235 sq.; Cf. Weber, *Christliche Apologetik*, p. 31.

3 Găina, *ibid.*, p. 236.

înspre monoteismul original, ce răsare, peste tot, din cuprinsul imnurilor vedice.¹ Astfel, afirmația apologetului V. Găina este pe deplin adevărată: „Henoteismul e numai atunci explicabil, dacă omul are convingerea despre unitatea lui Dumnezeu. El se poate privi ca prima treaptă în procesul decadenței religioase.”²

Concluzie. Eroarea comună a tuturor încercărilor naturaliste-evoluționiste de-a explica originea religiei este, în prima linie, aceea, că ele caută să explice un fenomen așa de universal, cum e religiunea, din momente cu totul accidentale și particulare.³ Aceste ipoteze mai desconsideră apoi și influența cea mare ce-a avut-o religiunea în toate timpurile asupra modului de cugere și viețuire al oamenilor.⁴ Din cauza acestor erori capitale și a altora mai mici, de metodă și sistem, ipotezele naturaliste-evoluționiste referitoare la originea religiei se dovedesc a fi cele mai hibride și curioase construcții de elucubrații ale spiritului omenesc. Metoda pozitivistă științifică dă de astă dată cel mai lamentabil eșec, în cercetarea și soluționarea acestei probleme.⁵

C. Ipotezele lui L. Feuerbach și L. Blaga asupra originii religiei

1. Filosoful hegelian de stânga L. Feuerbach⁶ pune originea religiei în egoism și fantazie. După acest filosof, omul și-a creat zeii, după măsura sa, idealizând făptura sa proprie și transpu-

1 Cf. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 236. Cf. Schil, *Prinzipienlehre*, p. 163.

2 Găina, *ibid.*, p. 236.

3 *ibid.*, p. 227.

4 *Ibidem.*

5 La Români, teoriile naturaliste-evoluționiste, ca și toate tezele materialiste referitoare la lume și viață: fatalismul, teoria undulațiunii universale, originea speciilor, etc. etc., își au un strălucit reprezentant în „cel dintâi gânditor sistematic român”: V. Conta. Vezi: *Opere filosofice*, ed. de N. Petrescu, București, 1922, Cartea Românească, pp. 33 sqq.; 157 sqq.; 271 sqq.; 339 sqq.; etc. Vezi și: N. Bagdasar, V. Conta, în *Ist. filos. mod.*, vol. V, pp. 34—83.

6 În scrierile sale: *Das Wesen der Religion*, 1845 și: *Ursprung der Götter*, II Aufl., 1866. Alți materialişti atei și socialiști, care susțin aceeași teorie sunt: Ostwald, D. F. Strauss, Marx, Alkohn, Kampffmeyer, etc.

nând-o într-o altă ordine de viață: cea transcendențială supranaturală.¹

„Divinitatea este în esență un obiect al năzuinței, al dorinței; ea este ceva imaginat, gândit, crezut, numai pentru că este ceva cerut, visat, dorit”.²

Acest proces teogonic este purtat în acțiunea sa numai de egoism. Omul știe toate contingențele inerente ființei sale, de aceea el spiritualizează și idealizează ființa sa. El o transformă într-o ființă supranaturală nemuritoare. În acest proces teogonic a intervenit fantazia, care a dat omului iluzia nemuririi sale, a unui alt ordin de viață, unde se va perpetua, etc. În religie, omul nu idealizează, astfel, decât ființa sa proprie. Religia este, deci, după Feuerbach, un raport al omului către ființa sa proprie.³

Această ființă nu este ființa sa reală, pe aceasta omul o transcende prin idealizare. Ceea ce adoră el, mai apoi, deși este ființa sa, este însă complet deosebită de ea prin noile calități și virtuți ce le posedă. „Divinitatea, după Feuerbach, nu este altceva decât eul obiectivat al omului, dar nu așa cum este, ci cum ar dori să fie”.⁴

Sușinerile lui Feuerbach se lovesc însă, de serioase obiecțiuni. Feuerbach susținea așa, că originea religiei ar fi în egoismul omului, care caută numai folosul său. Dacă privim însă, mai de aproape religia, în toate formele sale, vom constata că ea a cerut și cere dela om, într-o măsură mai mare sau mai mică, renunțarea la plăceri sensuale, la predominarea poftelor, sacrificarea intereselor egoistice.⁵ Deci, tocmai contrarul dela cele afirmate de Feuerbach, ca stând la baza religiei.

1 In: „Das Wesen des Christentums, Leipzig, 1904, p. 68, spune următoarele: „Das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes ist die Selbsterkenntnis des Menschen“.

2 Theogonie, în *Sämmtliche Werke*, herausgeg. von W. Belin und F. Jodl, IX Bd., Stuttgart, 1907, p. 34; ap. Al. Claudian, *Stănga hegeliană*, în *Ist. filos. mod.*, vol. II, p. 401.

3 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 24; Cf. Rojdestvenski, *Apologetica*, vol. I, p. 235.

4 Găina, *Ibid.*, p. 24; Cf. Feuerbach, *Das Wesen des Christ.*, p. 94 sq.

5 Găina, *Ibid.*, p. 24.

Dar, nu numai atât. Contra egoismului, dela baza originii religiei, vorbește și sancțiunea din viața viitoare, care nu admite subterfugii: va fi aspră și dreaptă. Dacă însă, la baza procesului teogonic ar fi stat într'adevăr egoismul, omul ar fi trebuit să-și facă viața de dincolo cât mai plăcută și mai ferită de surprize. Ori, în toate religiile există credința nu numai într-o fericire viitoare, ci și în pedepse viitoare. În mitologia greco-romană se află credința în *existența tartarului*, unde sufer cei păcătoși pedepse aspre pentru fărâdelegile lor. După vedele indice există un loc adânc ascuns, în care Agni (zeul focului) nimicește în focul cel mai fierbinte, pe cei păcătoși. În religia creștină există iadul, cu chinurile sale, care așteaptă pe cei păcătoși. Mohamed a pus în vedere aderenților săi nu numai paradisul, cu diferite plăceri sensuale, ci și iadul, cu chinuri teribile. Și la popoarele sălbatice se află ideea unei răsplăți după moarte, atât pentru faptele bune, cât și pentru cele rele. Toate acestea nu-s explicabile, ca produse ale egoismului.¹

În religiile, mai ales inferioare, există și o parte de egoism. Omul cere, prin rugăciunile sale, și o fericire temporală, sănătate, bunuri materiale, etc. Și făcătorul de rele cere dela Dumnezeu ajutor în întreprinderile sale și promite, că, dacă va deveni părtaș cu el, se va arăta recunoscător.²

Dar, această parte de egoism se datorește nu unui impuls teogonic, ci decurge, tocmai invers, din cunoașterea prealabilă a lui Dumnezeu, precum și a posibilităților de intervenire și a virtualităților divine de lucru. Cât privește fantazia, ea nu poate crea nimic, fără o bază de plecare concretă. Fantazia ia materialul, ce-l prelucră, din sfera lumii reale și-l ordonează într'un mod propriu.³

Dela antropomorfizarea, inerentă naturii umane, nu se poate sări însă, direct la creația prin analogie și ideală a unor ființe ireale, fără existență personală. Și nici raporturi religioase nu s'ar putea întemeia cu aceste ființe, care au numai o existență fictivă. Astfel, că, dacă ar fi ideile religioase numai un produs

1 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 25.

2 *Ibid.*, p. 26.

3 *Ibidem.*

al fantaziei, atunci ele ar trebui să se piardă îndată ce urmează reflexiunea.¹

„Ateismul lui Feuerbach e tot ce poate fi mai străin de atmosfera filosofică de astăzi. Asociată adesea de idei politice considerate subiective, filosofia ateistă nu-și poate afla locul în edificiul de azi al filosofiei universitare, decât cel mult în Rusia materialismului dogmatic și ateismului militant“.²

2. O reeditare eclectică și plină de intensitate atee a unora dintre aceste ipoteze raționaliste și naturaliste-evoluționiste asupra originii și ființei religiei, dela clasicele obiecțiuni ale ateilor Protagora, Leikip, Demokrit, Diagora, Teodor Cireneul, Critias, Epicur și filosofii ionici până la cele moderne ale lui Feuerbach și ale materialismului și raționalismului liberal și idealist, înregistrează și filosofia românească prin filosoful de ample creații necredincioase *Lucian Blaga*.

Filosoful L. Blaga depreciază complet religia, din punct de vedere obiectiv, de tezaurul revelației supranaturale. Toate scrierile sale răsună de sbuciumul rațiunii sale, în opera păgână întreprinsă: excluderea revelației dintre realitățile transcendente datorite de Dumnezeu omului spre mântuirea sa.³ În „*Gândirea Magică*“ el definește ideea magicului ca o „semi-revelare stereotipă“,⁴ în „*Religie și Spirit*“ el înlătură revelația categoric: „O revelație divină sau nu există în general, sau dacă există ea se adaptează așa de mult la condiții umane, încât devine tot atât de variabilă ca și plâsmuirile și doctrinele de proveniență exclusiv umană“.⁵

În rezolvarea fenomenului religios, filosoful Blaga, dacă se va feri de metodele empiriste științifice, el se va feri și de metodele teologice, care păcătuiesc prin credința că o anumită religie este privilegiată și absolută, datorită unei pretinse origini

1 Găln, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 27.

2 Claudian, *art. cit.*, p. 408.

3 Vezi *Enunț dogmatic*, București, 1931; *Cunoașterea luciferică*, Sibiu, Dacia Traiană, 1933; *Cenzura transcendentă*, 1939; *Diferențialele divine*, 1940; *Gândirea Magică*, 1941.

4 *Gândirea Magică*, București, Fund. Reg., 1941, p. 169.

5 *Religie și Spirit*, Sibiu, Dacia Traiană, 1942, p. 139.

„neumane“, sau unei pretinse „revelații supranaturale de natură divină“, subt semnul căreia se așează singure atâtea religii.¹

Debarasat aprioric, ca orice ateu precaut de marcă, ce se respectă, de greoiul balast pentru dialectica lui magistrală viitoare, ce-l reprezintă recunoașterea adevăratei origini a religiei și supranaturalul său aspect obiectiv, filosofia religiei la L. Blaga, — de fapt primul nostru filosof religios, cu durere o spunem —, apucă pe toate căile eresului și ale pierzării.

„O filosofie a religiei, după filosoful L. Blaga, are latitudinea de-a se orienta după orice metode, ce s'au încetățenit în cursul timpului în gândirea filosofică; ea exclude însă o singură cale: aceea de-a mâneca dela un foarte amplu corp de teze, dela un corp constituit și inalterabil, căruia printr-o ciudată exaltare i se atribue o autoritate indiscutabilă și de natură celestă“.²

Din punct de vedere subiectiv, religia nu va mai fi, astfel, decât o creație subiectivă umană, fără corespondent absolut, datorită plâsmuirilor spiritului nostru, în luptă cu misterele existenței, prin auto-totalizare, concentrând toate forțele spirituale ale omului, și prin auto-depășirea stării umane naturale.

Dintrodată colaborează, așa dar, în această filosofie religioasă a lui Lucian Blaga, la rezolvarea fenomenului religios, următoarele ipoteze clasice și moderne asupra originii și ființei religiei: *înșelăciunea și autoînșelăciunea* (omul crează noțiunea, o folosește, auto-înșelându-se, apoi înșelând pe alții), *psihologismul* (religia este o creație exclusivă a sufletului omenesc, fără obiectivitate supranaturală divină), *naturalismul evoluționistic* (religia este considerată ca o apariție naturală ce evoluiază), *fantazia și egoismul feuerbachian* (omul creează religia datorită egoismului — spre a-și explica existența și îmbunătăți soarta —, cât si datorită fantaziei, cu care el depășește starea normală și actuală plină de contingențe).³

1 *Religie și spirit*, pp. 178, 190.

2 *Ibid.*, p. 6.

3 O mare parte din aceste teorii unilaterale cu privire la originea și ființa religiei sunt adunate și în scrierea lui: N. Zaharia, *Sentimentul religios. Psihologia și patologia lui*, București, Socec, pp. 7 sq.; 27 sq.; 41 sq.; 57 sq.; 227 sq.

Definiția religiei, pe care o enunță acum filosoful nostru, după îndelungat drum dialectic, nu mai surprinde, în amprentele sale vădite ateiste: „Religia circumscrie, în oricare din variantele ei, capacitatea de auto-totalizare sau de auto-depășire a ființei umane în corelație ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existențial în genere, pe care omul și le revelează sau și le socotește revelate”.¹

Dar, nici plămuirile spirituale ale omului în apetitul lor divin, dacă putem denumi așa această creație a unei lumi fantastice și ireale, nu este fără margini. Aceste plămui, datorite unei capacități revelatorii naturale a omului, sunt oprite din elanul lor revelațional de așa numitele „funcții categoriale de natură stilistică”, sau de „categoriile stilistice”, care sunt categorii subiective fiecăruia dintre noi. Datorită lor, fiecare om își făurește „un mit sau o metafizică oarecum după chipul și asemănarea sa”.²

Omul este oprit din elanul său în sine, în imanent, în contingent, și nu poate, din cauza acestor categorii stilistice, evada spre absolut. Filosoful însă, nu se mulțumește a se opri la explicația ușoară a acestor categorii stilistice ce ar sta în calea plămuirilor spirituale umane, el înaintază mai departe. *Cenzura și înfrânarea transcendentă* sunt datorite *Marelui Anonim*, care este potrivit elanurilor creaturii spre El, fiindcă, în egoismul și despotismul său, El nu se vrea atins și cunoscut de om.³

Totul la ce a ajuns această filosofie a religiei, în această cutremurătoare avalanșă blagiană a necredinței, este negativ. Fenomenul religios este prins în ceea ce are el mai formal și mai subiectiv, mai omenesc și mai natural, revelația divină este exclusă aprioric, ca fiind datorită unei origini supranaturale și cu aceasta și adevărata origine a religiei a fost compromisă; când se mai vorbește despre revelație, se vorbește ca despre o creație naturală a spiritului omenesc, încadrată în mătcile stilistice, dar totuși superlativată prin fantazie până la „auto-depășire”,⁴

1 *Religie și Spirit*, p. 178.

2 *Ibid.*, 179 sq.

3 *Ibid.*, p. 190 (nota).

4 *Ibid.*, p. 179 sqq.

sau ca despre o „doză de dogmatism” de care filosoful adevărat trebuie să se debaraseze.¹

Fără nuanța de „auto-depășire” ar fi fost prea strident contrastul dintre facultățile naturale ale omului și realitățile supranaturale revelate plăsmuite!!

„În orice filosofie, de aceea, filosofează în amendament L. Blaga, se stabilește neapărat o corelație ideală între procesul de auto-totalizare, sau de auto-depășire a ființei umane și chipul sub care se face revelarea coordonatelor existenței”.²

Despuată de toate elementele sale ființiale esențiale, cât și de toate elementele sale obiective transcendente revelate, religia nu va mai fi, după filosoful nostru, decât, la fel cu celelalte fenomene de cultură, „expresia demnității supreme a omului, izvorând din stădania acestuia de a-și revela misterele existenței”.³

A combate aceste ipoteze ale filosofiei religioase blagiene înseamnă, în unele privințe, să repetăm unele din precizările noastre corecte creștinești de până acum. Vom observa însă, că, chiar cu excluderea apriorică a metodelor teologice și a obiectivului supranatural relevant, cât și a tuturor soluțiilor filosofice ce i se opun teoriilor sale (*apriorismul lui Otto*),⁴ plămuirile spirituale ale filosofului Blaga rămân suspendate în vidul necredinței, fără suportul lor real, după care tinde și fără care omul nu poate da naștere niciunei plămui: *Dumnezeu*.

Dela Dumnezeu a plecat totul și înspre Dumnezeu se îndreaptă totul ce astăzi este cercetat de L. Blaga, ca plămuire și auto-depășire!

Plămuirile și auto-depășirile acestea se consumă în religia creștină numai în cadrele revelației divine. În aceste cadre intră toate formele religiozității produse de varietatea cosmică a stilurilor spirituale, cât și de diferențierea tuturor misticismelor stilistice, cărora chiar Domnul nostru Iisus Hristos S'a adaptat, la incarnarea Sa.⁵

1 *Religie și Spirit*, p. 8.

2 *Ibid.*, p. 183.

3 *Ibid.*, p. 192.

4 *Ibid.*, p. 202.

5 Cf. *Ibid.* pp. 48, 138 sq.

Cadrele revelației divine însă disciplinează cadrele subiective umane, iar din armonioasa lor colaborare rezultă mântuirea.

Numai pe cale de plasmuire însă, nu se mai explică nimic în filosofia religioasă.

Omul nu poate afla nimic despre existența unui Dumnezeu, sau „Mare Anonim”,¹ omul nu poate intra în contact cu El, omul nu poate întemeia un raport cu El.² A susține că omul produce el totul, prin capacitățile sale de plasmuire revelațională, este o premisă complet eronată, dacă mai vrei să tragi concluzia unui „Mare Anonim”, unui alt ordin de viață. cât și unui raport „plăsmuit chiar cu El”!!!

La concluziile blagiane asupra originii și ființei religiei se poate ajunge numai prin erori sofistice de argumentare. Fiindcă numai eroare de argumentare este „a deduce din relativitatea formelor o relativitate a esenței, iar de aici o inadecuaire între esența obiectului religiei — Dumnezeu”.³

„D. L. Blaga, remarcă foarte nimerit Petru P. Ionescu, aruncă peste bord toată dogmatica ortodoxă, toate concepțiile cosmogonice, începând de dincolo de Plotin, toată metafizica, începând de dincolo de Platon, toată epistemologia, începând de dincolo de Aristot, dar nu are niciun moment de îndoială în ceea ce privește veracitatea „diferențialelor divine” sau a frânei și cenzurei transcendente. Și e ciudat tocmai pentru că aceste concepte metafizice sunt greu de verificat”.⁴

Realitatea unor astfel de concepte și ipoteze atee ar fi egală cu cea mai teribilă tragi-comedie din câte le cunoaște omenirea, întrucât ar fi cosmică!

La baza tuturor plăsmuirilor subiective luciferice ale omului stă însă, absolută și unică, imensa realitate supranaturală a unui Dumnezeu și a unei revelații.⁵ Aceste două realități explică și alină toate sbuciumările naturale ale omului, pe care caută să-l înțeleagă, prin ochii necredinței, filosoful L. Blaga; inexistența

1 *Religie și Spirit*, pp. 138, 212. Cf. *Cenzura transcendentă*, București, Cartea Românească, 1934, p. 15 sq.; 100 sq.

2 *Religie și Spirit*, p. 47.

3 *Religie și Spirit*, în *Gândirea*, An. XXI, Nr. 4, Aprilie 1942, p. 212.

4 *Ibid.*, p. 211.

5 Cf. J. Bilz, *Einführung in die Theologie*, Freiburg, 1935, p. 10 sq.

acestor două realități explică însă și trista naștere a unui așa de nenorocit amalgam de ipoteze necredincioase, în tânăra filosofie românească a religiei.¹

Nu putem, de aceea, încheia sumara expunere a filosofiei religioase a acestui filosof român cu mari rezonanțe în cultura românească, dar cu triste repercusiuni pentru credința noastră strămoșească, decât citând dintr'o judicioasă recenzie, contemporană apariției cărții „*Religie și Spirit*”: „De fapt d-l L. Blaga, în lucrarea aceasta, nu face altceva decât scrie în românește, în anul 1942, ceea ce a scris *Ludwig Feuerbach* în 1841 (*Das Wesen des Christentums; Das Wesen der Religion*), sau *E. Renan* (*Viața lui Iisus*), sau alți scriitori aderenți ai unei concepții din veacul trecut, de mult depășite și condamnate de toți gânditorii de seamă ai veacului nostru. Azi teoria aceasta mai e susținută doar de bolșevici pentru depărtarea poporului dela creștinism. În vreme ce poporul nostru luptă împotriva bolșevismului, în numele crucii, iată cum întăresc intelectualii frontul intern”,² și recenzia se termină, constatând magistral: „O cunoaștere a adevărului în domeniul vieții religioase fără credință este cu neputință, ea înseamnă o filosofie a religiei fără religie”.³

§ 3. Innasceța religiei

După considerarea tuturor acestor ipoteze, pe cât de diferite, tot pe atât de greșite, cu privire la originea religiei, trecem

1 O concepție sociologică evoluționistă stă și la baza studiului lui: Octav Iosif, *Problemele sociologiei religioase*, în *Revista de filosofie*, vol. XXIV, Nr. 3—4, Iulie-Decembrie 1939, în care acesta susține că procesul de dezvoltare al religiilor nu s'a oprit „în formele de religii universaliste”. El susține că procesului de integrare, de solidarizare a diverselor culte, îi urmează unul de separare, de segregare, constatat și cu prilejul înfățișării comunităților de viață religioasă (p. 263). Această susținere este însă radical opusă caracterului absolut și definitiv ce-l are revelațiunea divină în creștinism, prin Domnul nostru Iisus Hristos.

Separarea și segregarea, departe de-a fi considerate drept progrese, sunt, deci, regrese și defecțiuni dela adevărul absolut.

Religia creștină ortodoxă este singura religie absolută.

2 N. Terchilă, *Filosofia religiei la domnul Lucian Blaga*, în *Telegraful Român*, An. XC, Nr. 14, Sibiu, 5 Aprilie 1942, p. 4.

3 *Ibid.*, p. 5.

la expunerea tezei creștine despre adevărata origine a religiei. Atât după un fel de ipoteze, cele raționaliste, cât și după cellalt fel de ipoteze, cele naturaliste-evoluționiste, am constatat că religia este privită ca un produs natural, sau artificial al omului, pus în fața diferitelor probleme ce i le ridică viața. Acest produs a fost cercetat, după cum am văzut, după regulile obișnuite de cercetare științifică. Rezultatele, la care s'a ajuns, au fost dintre cele mai neverosimile și dezastruoase.

Teza creștină despre originea adevărată a religiei este o *teză antiraționalistă*. Nu rațiunea creează și dezvoltă religia, ci un alt factor, suprarational și cu totul deosebit. Teza antiraționalistă creștină consideră religiunea ca o scântee, ca o sămânță, sădită de însuși Dumnezeu în suflet, sămânță care crește și încolțește, scântee care se aprinde și la proporții până ajunge foc nesins, chiar fără voia omului. Singurul lucru care-l poate face omul în această privință, unicul său merit, este numai să poarte grijă ca dezvoltarea, creșterea, să se facă în mod normal.¹

Teza creștină despre originea adevărată a religiei susține *innascența religiei* sau *nativismul*. Ideea de Dumnezeu și ideea unui raport cu El, deci a unei religii, ar fi, conform cu această teză, *innăscute* omului. Această innascență de idei nu este deplin conturată și fixată în cuprinsul său. Toate obiecțiunile ce s'au ridicat în contra nativismului de către *John Locke* acum, iar după el de *Otto Pfleiderer*,² precum și de toți promotorii psihologiei moderne, și care se bazează pe astfel de afirmații, sunt neintemeiate. În sufletul omului sunt innăscute numai dispozițiile favorabile manifestării acestor idei, prin innascența implicită psihică a aptitudinilor potențiale de-a avea o religie.

Acestor aptitudini și *dispozițiuni potențiale* le lipsește numai ocazia pentru a deveni fapt religios, sau realitate religioasă. Ideile de Dumnezeu și de religie sunt, astfel, innăscute sufletului omenesc, în același fel și grad, ca și legile fundamentale ale cugetării sănătoase, ale logicei. Acest adevăr este în deplină concordanță cu afirmațiile psihologiei moderne și cu

1 Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 158.

2 *Religionsphilosophie*, III Aufl., p. 5 sq.; ap. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 289.

cele ale teoriei cunoașterii.¹ „Prin urmare, ceva religios avem înăscut în noi, dar aceasta nu este o idee, fie chiar cât de confuză, ci numai o nemulțumire adâncă și care cuprinde întreaga noastră ființă, nesatisfacerea sufletului nostru de către nimic finit, mărginit și aspirațiunea vie, impulsul către ceva mai înalt, infinit, necondiționat și veșnic. Nesatisfacerea de nimic finit se vedește în toate funcțiunile sufletești. Cugetarea, pornind dela efect la cauză, se vede silită, fără ideea de Dumnezeu, să urce la infinit scara cauzalității, fără să aibă un punct de rezim. Sentimentul simte în sine un gol, care nu se poate umple cu nimic. Voința nu se simte satisfăcută, văzându-se constrânsă să caute motivele acțiunilor sale numai în lumea sensurilor”.²

Și e constatat, că această stare sufletească nu-și poate afla alinare decât în Dumnezeu. Toate fibrele cele mai intime ale sufletului îl cheamă pe El și-L caută, iar atunci când îl află se odihnesc în El.³ Acest proces l-a sintetizat strălucit *fericitul Augustin*, când zice: „*Inquietum est cor meum, donec requiescat in Te*”.

Existența acestei conștiințe intime religioase, care există ca o realitate nedesmințită, ne este, astfel, atestată de propriile noastre stări și aspirații sufletești, care dacă n'ar fi bazate pe un fond serios, organic consistent și permanent sufletului omenesc, nu s'ar manifesta în forme unanime și universale. Această conștiință religioasă, indiscutabil dovedit ca existentă, are o origine divină. Ea se bazează pe o *revelație divină primitivă*, făcută întregului gen omenesc, care a persistat tot timpul și în zilele noastre și care are, la rândul său, la bază un *mono-teism originar*.

Această revelațiune divină primitivă nu este o revelațiune externă directă a lui Dumnezeu, fără nicio influențare asupra sufletului. Revelațiunea de acest fel, deși mai precisă și determinată, s'ar fi pierdut tot așa de repede, din cauza deficiențelor inerente firii umane, de subț păcat. Revelațiunea divină a acestor

1 Cf. Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 162.

2 *Ibidem*.

3 Cf. Schmidt, *Menscheitswege zum Götterkennen*, p. 50 sqq. Consultă și: E. Dorsch, *Der Ursprüngliche Gottesbegriff in der Menschheit*, în *ZkTh*, 1924, pp. 337 sqq.; 473 sqq.

idei este internă, nemijlocită, ca o inspirație, iar nu ca ceva extern, venit din afară, ca un fel de instrucțiune sau învățătură, pe care ar fi dat-o Dumnezeu omului.¹ Această revelațiune internă nemijlocită, comparabilă unei inspirații, are influențe speciale asupra sufletului omenesc, care primește prin ea capabilitatea deplină de-a fi religios și receptivitatea deplină a fondului și forme religioase.

Aceasta este, deci, adevărata sursă a ideilor religioase și raportul adevărat dintre suflet și ele, și nu ceea ce susțin diferitele teorii raționaliste și naturaliste-evoluționiste.

În ce privește diferitele forme de religie, asupra acestei chestiuni am insistat acum la locul său. Contra *sovagismului*, care susține că religiile de astăzi nu ar fi decât forme superioare evaluate, dela altele inferioare, teza creștină despre originea adevărată a religiei susține *degradaționismul* sau *depravaționismul*. Dela o formă inițială curată de monoteism, omenirea, prin căderea în păcat, s'a tot degradat mereu până la cele mai inferioare și mai grosiere forme de religie primitivă. Dela monoteismul inițial există, deci, un regres înspre aceste forme inferioare și nicidecum un progres.²

Dela acest regres și dela aceste forme degradate, cu vagi și estompate reminiscențe de revelație primordială, începe din nou urcușul și progresivul revelațional, până la deplina și desăvârșita revelațiune hristică. Acest *amelioraționism* dela o formă degradată înspre forma de religie superioară creștină este singurul fel de evoluționism religios, admis de Biserica. Acest *amelioraționism* însă, nu pornește dela o formă primitivă vagă, nedefinită, cu totul imperfectă, care s'a dezvoltat mereu în cursul timpului, sub influența culturii și altor factori favorabili dezvoltării ei, ci pleacă dela o formă de religie degradată, depravată dela un monoteism inițial curat.³

1 Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 166.

2 Cf. Brunsmann, o. c., I Bd., p. 98 sqq.; Weber, *Christliche Apologetik*, pp. 117 sqq.; 122 sqq.

3 Sau, cum succint conchide apologetul I. Savin, în *Apologetica. Elemente de filosofia religiunii creștine*, Cartea Românească, București, 1929, p. 14: „Deci o revelație primordială, căreia i-a urmat o degradare și apoi o treptată ridicare cu ajutorul revelației naturale și supranaturale până la revelația deplină din religia creștină“.

Numai prin prisma aceasta de gândire creștină se admit diferitele forme depravate de religie, pe care le cunoaștem din antichitatea păgână, sau din contemporaneitatea necreștină. Și numai stând pe acest punct de vedere, Teologia dogmatică, care învață un progres în revelațiunea Testamentului Vechiu, merge mână în mână cu degradaționismul și amelioraționismul din Teologia fundamentală.

În ce privește procesul de ameliorare al religiunilor degradate, putem admite diferitele faze sau stadii de dezvoltare,¹ care, spre o mai ușoară ținare de minte, sunt împărțite, la apologetul I. Mihălcescu, în trei categorii sau clase de religiuni:

a) *Religiuni naturale*, în care natura și fenomenele formează obiectul adorării. Natura și fenomenele ei pot fi personificate pe această treaptă a conștiinței religioase. Cu toate acestea, personificarea este numai alegorică, pentru că lipsește credința în ființele spirituale, cu individualitate proprie, inteligente și libere.

b) *Religiuni antropomorfe*, în care zeii sunt reprezentați sub forma omului, care și-a arătat în vreun fel superioritatea sa față de puterile naturii, față de celelalte făpturi vii și față de semenii săi.

c) *Religii morale*, care recunosc, ca Dumnezeu, o ființă moralo-spirituală, care n'are nimic material în sine și care, deci, nu poate fi recunoscut decât prin reflexiune.²

Concluzie. Originea adevărată a religiunii nu este în rațiunea omului, ci în Dumnezeu, care se revelează omului și întemeiază un raport de viață cu el. Pentru acest scop, omul este prevăzut cu condițiile necesare psihice pentru buna în-deplinire, continuare și rodire a acestui raport. Condiția sa existențială este, de aceea, înnașcența ideilor de Dumnezeu și

1 Între aceste faze de dezvoltare, prin care trece religia primitivă înspre forma superioară monoteistă creștină, citim, ca titlu de curiozitate, câteva: După *fetișism*, care ne e cunoscut, urmează adorarea a totul din natură, sau *fiziolatria*, apoi cultul naturii în mare, a planetelor, a soarelui, lunii și stelelor, sau *sabeismul* a cerului în genere, sau *uranolatria*, urmează apoi adorarea zeilor sub forme de jumătate om și jumătate animal, sau *teriantropia*, etc. etc. Vezi: Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 168 sq.

2 Mihălcescu, *Curs de Teol. fund.*, vol. I, p. 169.

de religie, care din cauza aceasta sunt idei ce au un curs universal.¹ Cu teza revelațională divină internă se armonizează toate ultimele ajungeri ale psihologiei moderne și ale teoriei cunoașterii, precum și toate celelalte afirmații complementare la originea religiei: degradaționismul sau depravaționismul și evoluționismul religios sau amelioraționismul. Sunt refuzate însă, radical și iremediabil, toate ipotezele raționaliste și naturaliste-evoluționiste, ca ipoteze streine de originea adevărată a religiei.

1 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 237 sq.; E. Magnin, art. *Nature et origine de la religion*, p. 152 sq.

CAPITOLUL III

Universalitatea religiei

Din expunerile de până acum, cu privire la ființa și originea religiei, am putut constata, că religia nu este un fenomen accidental și sporadic în omenire, ci un fenomen universal. Universalitatea religiei este temeinic fundamentată de bazele sale psihologice, comune întregii omeniri. Sentimentul religios, despre a cărui ființă și existență ne-am ocupat acum, s'a obiectivat în forme externe chiar de atunci de când există omul pe pământ și s'a continuat, neschimbat și nediforinat, din punct de vedere psihic, până în zilele noastre.

Exteriorizarea obiectivă a religiei ne permite, astfel, a fundamenta, din punct de vedere istoric, atât antichitatea sa, cât și răspândirea sa spațială și numerică, atât din punct de vedere calitativ, cât și din punct de vedere cantitativ.

Anume, nu există niciun popor, oricât de vechiu ar fi el, la care să nu aflăm urmele unei religii, sau ale unei manifestări religioase.¹ Oriunde am cerceta, în vechile tradiții ale Incașilor din America, în vechile vede ale Inzilor, în poemele vechi ale Grecilor, cuneiformele Haldeilor sau ieroglifile Egiptenilor, marile epopee nordice (*Kalevala*), legendele galice sau teutonice (*chansons* și *lied-uri*), vechile cântece bătrânești sau *rune finice*, în toate aflăm predominând nota religioasă, care este la baza tuturor acțiunilor și la promovarea tuturor fenomenelor umane.

Nu numai atât, studiul limbilor sau *filologia comparată* ne aduce dovezi indiscutabile, în favorul antichității celei mai înaintate a religiei, în viața popoarelor. Această știință nouă, dar foarte importantă, lucru observat acum de marele filolog M. Müller,² ne demonstrează că ideile religioase sunt prezente în sufletul omenirii, chiar la formarea graiului său. Mai mult, apropierea etimologică dintre diferitele cuvinte, ce se referă la

1 Despre religia casnică a cetății antice, vezi: F. de Coulanges, *o. c.*, p. 31 sqq.

2 În lucrarea sa: *Origine et développement de la religion*, Paris, 1879, p. 300 sqq.

o idee religioasă, atestă o origine comună și existența unei revelațiuni primordiale, ce s'a făcut întregii omenirii, din care revelațiune se mai păstrează urme lexice și până în zilele noastre. Așa: în sanscrită, limba documentelor religioase indice, numite *veda* (*rig-veda*), se află pentru zeul suprem numirea *Dyaus-pitar* sau simplu *Dyaus*, la Greci: *Zeús* — *πατήρ* sau *Zeús*, la Romani: *Diespiter* sau *Jupiter*, la Germanii vechi: *Zio* sau *Tyr*. Același fenomen îl aflăm și în limbile semitice. La Evrei aflăm pentru Dumnezeu numirea *Eloah* sau *El*, la Arabi: *Allah*, la Babiloneni: *Ilu*, la Sirieni: *Alloho*.¹

E drept, că întâmpinăm destulă greutate, când am încerca să reducem toate aceste cuvinte, aflate în limbile romanice, indogermanice și semitice la un același cuvânt rădăcină. Incontestabil este însă, că toate popoare dintr-o aceeași familie, cu mult înainte de-a se despărți, sau chiar în timpul formării graiului lor, au avut idei religioase comune. Acest fapt nu ni-l atestă numai filologia comparată, ci și *paleontologia*, precum și *etnologia* și *istoria religiilor*.

Așa, în cele mai vechi peșteri, sau grote preistorice, s'au aflat, alături de oseminte și alte resturi omenesti, și dovezi neîndoioase despre o viață religioasă. Pentru aceasta ne vorbesc, așa, diferitele pietre de altar, obiecte și rituri dela înmormântare, care s'au mai putut afla. Dintre cele mai curioase sunt pietrele sacre sau funerare (monumentele megalitice), denumite: *menhire*, *dolmene* și *cromlehuri*.

Marii restauratori de religii sau reformatori sunt impropriu numiți înființatori de religie sau fondatori. Această denumire i se cuvine numai Domnului nostru Iisus Hristos. Ceilalți, despre care vorbește istoria, ca: *Zarathustra* (*Zoroastru*), *Kong-Fu-Tse* (*Confucius*), *La-o-tse*, *Sakia-Muni* (*Budha*), *Mohamed*, etc., sunt numai restauratori, sau cel mult reformatori de religie, deja existentă, așa după cum *Luther*, *Zwingli*, *Calvin* sunt reformatorii religiei rom. catolice, deja existente, într-o formă confesională nouă: *protestantismul*.²

1 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 205 sq. Cf. Rojdestvenski, *Apologetica*, vol. I, p. 276 sq.

2 Cf. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 294 sq.

Dar, nu numai din punct de vedere al antichității, religia își dovedește virtualitățile sale universale, ci și din punct de vedere al răspândirii spațiale. Nu se află, adică, popor, pe întreaga suprafață a pământului, care să nu poseadă o religie, oricât de primitivă ar fi acea formă de religie pe care o are. Ori în ce formă s'ar manifesta acel popor, trib sau clan, baza psihologică este peste tot aceeași, numai formele obiective variază. Sau, cum magistral spune apologetul român *I. Savin*: „Deosebirea între diferitele religii e de *grad* și nu de *esență*; de *grație* și nu de *evoluție*. Absolutul religiei e un dar al grației, după cum *esențialul* ei este un dar al revelației. Creștinismul e religie absolută, întrucât în el a prisosit plenitudinea grației. Mozaismul a fost religia în care s'a păstrat, mai pură, amintirea primei revelații”.¹

De aceea și concluzia noastră este în de comun acord cu aceea a lui: „De religie va fi vorba, ca de o primă realitate, oriunde va fi vorba de umanitate”.²

Această realitate universal-spațială au atestat-o, în acest fel, și o mulțime de scriitori, oameni de știință și filosofi, din antichitate și din timpul mai nou. Anticul *Homer*, astfel, afirmă, că: „*toți oamenii sunt flămânzi după Dumnezei* (*πάντες θεῶν χάρτες ἀνθρώποι*)”.³ Tot așa *Plato*, care deduce din universalitatea umană a religiei (*e consensu gentium*) un argument în favoarea existenței lui Dumnezeu; tot așa *Aristotel*, care afirmă că toți oamenii au idee despre Dumnezei: „*Πάντες ἄνθρωποι θεῶν ἔχουσιν ἐπόληψιν*”⁴ și tot așa, în sfârșit, renumitul explicator de visuri *Artemidor*, care spune că nu există popor fără de Dumnezeu: „*Ὅδδὲν ἕθνος ἄθεον*”.⁵

Celebre însă, sunt cuvintele marelui istoric antic *Plutarh*, în această privință: „Cercetați pe suprafața pământului, veți afla

1 *Ființa și orig. rel.*, P. I, p. 62.

2 *Ibidem*.

3 *Odyss.* III, 48.

4 *De coelo*, I, 3.

5 *Ὀνειροκριτικῶν* I, 8. Vezi și: *Seneca*, Ep. 117: „Omnibus de his opinio insita est, nec ulla gens unquam est a deo extra leges moresque posita, ut non aliquos deos credat”; și *Cicero*, *De legg.* I, 24: „In hominibus nulla gens est neque tam immansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat”.

orașe fără întărituri, fără științe, fără cărmuitori; veți vedea oameni fără locuințe stabile, care nu cunosc întrebuințarea monetelor, care n-au idee despre arte, dar nu veți afla nicio societate fără credință în Divinitate, niciun oraș în care să nu fie un sanctuar, în care să nu fie în întrebuințare niciun fel de rugăciuni, sacrificii, ș. m. d.”¹

Dintre scriitorii mai noi, care susțin și apără universalitatea religiei, mai însemnați sunt: *Quatrefages*,² *Reville*,³ *Tylor*,⁴ *Roskoff*,⁵ etc.

Din toate cele expuse până acum rezultă că religia este un fenomen universal, care se află în toate timpurile, în care au existat oameni, în toate locurile, în care acești oameni au trăit, în toate epocile istoriei omenirii, pe toate treptele de civilizație ale omenirii și comună tuturor vârstelor.

Obiecțiuni. Contra universalității religiei au obiectat în vechime *Epicureii*, apoi *scepticii academiei a doua și a treia*. În timpul mai nou contestă universalitatea religiei: *raționaliștii* și *naturaliștii evoluționiști*.

Obiecțiunile lor se referă, fie la *existența ateilor*, indivizi fără niciun Dumnezeu și nicio religie, fie la *existența budiștilor*, un întreg popor fără credință în Dumnezeu sau zei, fie la *existența popoarelor sălbatice*, care sunt, după evoluționiști, pe o treaptă atât de joasă de primitivitate, încât încă nu au ajuns să aibă o religie proprie a lor. Cu privire la antichitatea religiei s'a înregistrat *obiecțiunea filosofului Schelling*, care susține ipoteza unei omeniri preadamitice fără religie. Vom considera, în cele ce urmează, pe fiecare dintre aceste obiecțiuni în parte:

a) **Ateismul.** Această obiecțiune se referă la existența indivizilor fără Dumnezeu. Din existența acestora însă, nu urmează că religia nu ar fi universală. Ateismul este un caz sporadic și o excepție dela regulă, care mai mult o întărește, decât o desființează. Ateismul nu este apoi, un sistem areligios național, ci

1 *Adv. Coloten*, p. 31; ap. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 297.

2 *Histoire generale des races humaines*, 1887; *Les Pygmées*, 1887.

3 *Révue de l'histoire des religions*, 1882.

4 *Primitive Culture*, deutsch von Spengel und Pocke, Leipzig, 1880.

5 *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*, Leipzig, 1880.

individual. Apoi, același individ, înainte de a se numi ateu, după cum denotă chiar numele, a fost credincios, cu credință în Dumnezeu.¹ Dar, numai atât, la o cercetare amănunțită, puțini ateii adevărați ar rămânea, deoarece un ateu curat teoretic, care să nege existența lui Dumnezeu și să persiste în această negație, fără a o înlocui prin ceva, nu există.²

b) **Budismul.** Este o obiecțiune mai serioasă, întrucât se referă nu la cazuri individuale, ci la o colectivitate națională. Această obiecțiune susține că budiștii nu ar crede în Dumnezeu și nu ar avea nicio urmă teistică în „morala lor pesimistă”.

Buda însă, reformatorul vechilor zei brahmanici: *Indra*, *Agni*, *Iama*, etc., nu a negat nicidecum existența acestor zei, el numai i-a privat de orice drept de suveranitate. Aceasta s'a putut întâmpla, din cauza concepției inferioare teiste a lui Buda, care a mers până acolo, încât a afirmat că lumea zeilor va trece ca și cea a oamenilor.³

Dar, chiar dacă Buda însuși ar fi fost ateu, după moartea sa, adepții i-au compromis pozițiile sale inițiale. Acești adepți au zeificat pe deplin persoana lui Buda, consacrându-i temple, sărbători, rituri, deosebite cântări, etc. Nici concepția în *Nirvana* nu a fost complet negativă, ca o nimicire totală a individualității. Ceea ce predomină în această concepție este repausul, liniștea, eliberarea de sub jugul terestru, cu alte cuvinte *fericirea*. Deci, nu negația unei ordini speciale după moarte se susține prin nirvana, ci numai negația suferinței și stării terestre de aici de pe pământ.

c) **Popoarele sălbatice.** Afirmarea aceasta naturalistă-evoluționistă veche, că ar exista popoare pe o treaptă inferioară de primitivitate, care nu ar avea de loc religie, este acum complet

1 Iustin Martirul, *Apol. II pro christianis*; „Quamobrem et Æθεος (hoc est nullorum deorum) cognominamur. Et profitemur quidem nos talium, qui habentur, deorum esse expertes, et atheos: sed non verissimi illius Dei, Patris videlicet iustitiae et castitatis, et virtutum aliarum, et ab omni vitiositatis mixtione et labe alieni, expertes”.

2 Cf. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 370; A. Anwander, *Die Religionen der Menschheit*, Freiburg, 1927, p. 50 sqq.

3 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 372.

perimată. Din contră, s'a dovedit de cercetătorii etnologi actuali, că nu există trib sau clan, cât de străvechiu, care să nu aibă o formă primitivă și rudimentară de religie. Cercetările contemporane enciclopediștilor francezi au fost cercetări superficiale, care nu au ținut seama, fie de timiditatea sălbaticilor, fie de obscurantismul lor propriu și de ferirea riturilor de ochii streinilor, fie apoi chiar de lipsa de experiență și de știință a celor ce-i observau.¹

Toate observările pline de migală, făcută de etnologii contemporani au atestat universalitatea religiei. Pentru aceasta însă, au trebuit mijloace bogate în informație și lipsă completă de idei preconcepționale. Vechii cercetători îi priveau pe sălbatici prin prisma culturii și civilizației lor, sau comparându-i cu religia superioară creștină, ceea ce dela început trebuia să se soldeze cu un rezultat negativ.²

Cercetări serioase ulterioare, care s'au continuat până în timpul prezent, au dovedit, fără urma cele mai mici îndoeli, că la toate aceste popoare sălbatică există credința în puteri, spirite, zei, etc. etc. Așa, dintre acești cercetători cităm pe: C. Meinicke,³ Bastian,⁴ Pesch,⁵ Ratzel,⁶ Réville,⁷ L. Tauxier,⁸ A. Metraux,⁹ R. P. Trilles,¹⁰ P. S. Delmas,¹¹ Ch. F. Jean,¹² etc. etc. Actual, se poate spune cu precizie, că nu există porțiuni de pe glob neexplorată și populațiune necunoscută. Dela Stanley și Livingstone au abundat exploratorii în toate părțile globului,

1 Cf. Brunsmann, o. c., I Bd., pp. 116—130.

2 Cf. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 426—440.

3 *Die Inseln des stillen Oceans*, Leipzig, 1875,

4 *Religionsphilosophische Probleme*, Berlin, 1884.

5 *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit*, 2 Hälft., Freiburg im Br., 1892.

6 *Völkerkunde*, Leipzig, 1886.

7 *Les religions des peuples non - civilisés*, Paris, 1883.

8 *La religion des Bambara*, Paris, Geuthner, 1927.

9 *La religion des Tupinamba*, Paris, Leroux, 1928.

10 *Les pigmées de la forêt équatoriale*, Paris, Bloud, 1933.

11 *La religion ou le paganisme des Marquisiens*, Paris, Beauchesne, 1931.

12 *La religion sumérienne*, Paris, Geuthner, 1931.

nu numai în Africa și toate rezultatele lor sunt favorabile pentru universalitatea spațial-umană a religiei.¹

d) *Omenirea preadamită fără religie a lui Schelling*. După această teorie, filosoful Schelling susține că ar fi fost o omenire preadamită, anterioară omenirii actuale, care nu ar fi posedat ideea de Dumnezeu. Această idee a posedat-o cu mult timp mai târziu.

Contra acestei teorii fantastice se ridică dela început serioase observațiuni. Cum de omenirea a ajuns la ideea de Dumnezeu, dacă nu a avut-o anterior? Care sunt dovezile ce le aduce Schelling în sprijinul teoriei sale?

Ori, este în de comun stabilit de știință că din nimic nu se poate produce nimic: „*Ex nihilo nihil fieri potest*“. Dar, chiar în cazul unei omeniri preadamitice fără religie, pentru ca mai târziu această omenire să ajungă la idei religioase, trebuie ca aceste idei să fi fost conținute ca potențe și dispozițiuni viitoare, altfel starea actuală ar fi inexplicabilă. Deci, și în cazul preadamitic schellingian omenirea nu ar fi fost privată de religiune.²

Concluzie. Religia este un fenomen universal atât din punct de vedere temporal, cât și din punct de vedere local (spațial), atât din punct de vedere numeric cantitativ, cât și din punct de vedere intern psihologic calitativ.

Trebuie de făcut cuvenita distincție între *universalitatea fenomenului religios* în general și între *universalismul creștin* în special, care este numai tendința religioasă creștină spre universalitate. Unul dintre fenomene se bazează pe bazele comune și unanime psihologice, celălalt este desăvârșirea obiectivă revelațională a fenomenului religios subiectiv. Universalismul creștin se bazează pe universalitatea fenomenului religios. Acest universalism creștin, sau tendință spre universalitatea reală religioasă creștină, merge înspre înfăptuirea sa.

1 Vezi interesante concepții primitive asupra lui Dumnezeu, care dovedesc universalitatea religiei, la popoarele care încă se mai pot numi sălbatică: Negrito din Filipine, Pigmeii din Malacca, Pigmeii din Africa, Negrii Samang, Andamanii, Australienii, cât și la Eschimoșii arctici, etc., la: G. Rabeau, *Dieu*, Paris, Bloud, 1933, pp. 40 sq.; 45 sq.; 50 sq.; etc.

2 Cf. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 492. Asupra unor religii preistorice consultă: Th. Mainage, *Les religions de la préhistoire*, Paris, 1921.

CAPITOLUL IV

Necesitatea religiei

Din studiul ființei, originii și universalității religiei am putut observa că religia este un fenomen special, complet deosebit de celelalte fenomene psihologice individuale sau colective. Acest fenomen are o bază psihologică unanim înăscută, el se manifestă universal, în forme obiective externe dintre cele mai curioase. Am mai constatat că nu există popor, care să nu-și aibă religia sa, oricât de rudimentară.

Față de aspectele complexe ale acestui fenomen se ridică, deci, alături, problema necesității sale. Este, adică, o datorie pentru om religia? Sau omul se poate dispensa de ea! Din expunerile noastre de până acum s'a putut vedea importanța specială a religiei și s'a putut primi răspuns la întrebarea asupra necesității sale.

Religia este necesară pentru om atât din punct de vedere individual, cât și din punct de vedere colectiv: pentru familie și societate.¹ Dumnezeu, creatorul nostru, care ne-a așezat în centrul creației sale, ne-a condus pașii primi în viață, ne-a mântuit de sub păcat și ne guvernează și astăzi, ca un părinte iubitor, are drept la o recunoștință fiiască din partea noastră. Are drept la aceeași recunoștință, pe care o are întreaga făptură zidită, față de cel ce i-a dat viață.

Din acest punct de vedere, și întreaga creație tinde din toate fibrele sale înspre Dumnezeu. Numai în Dumnezeu este, pentru orice făptură, deplină alinare, mângâiere și fericire. Fără religie, de aceea, toate aspirațiile omului ar fi suspendate, iar creatura umană, creată așa cum e, ar fi cea mai nenorocită creatură dintre câte există. Pe religie și-a bazat omul cele mai prețioase opere ale sale, individuale sau colective. Prin religie există aceste opere, iar fără ea toate s'ar distruge, producându-se, în întreaga umanitate, cel mai mare cataclism, din câte se pot întâmpla.

¹ Vezi exemplificări ample, la: Duplessy, *o. c.*, I, I, pp. 234—279; Bruns-mann, *o. c.*, I Bd., pp. 39—48; Hettinger, *Fund. Teol.*, pp. 96—105.

Necesitatea aceasta imperioasă a religiei ne-o atestă întreaga istorie a popoarelor. Folosul și importanța religiei este experimentată de popoarele cel mai vechi cunoscute, fapt care a determinat pe unii antropologi de marcă, să denumească pe om: *un animal religios*.¹

Religia a format, din timpurile cele mai străvechi, fundamentul oricărei mișcări culturale a omenirii.² Suijitorii altarelor au fost și promotorii cei dintâi ai tuturor felurilor de manifestare culturală a popoarelor. Nu există ram de cultură, în care oamenii Bisericii să nu se fi produs și să nu fi excelat, în cultivarea picturii, a sculpturii, a literaturii, a oratoriei, a astrologiei și astronomiei, a muzicii, a arhitecturii, etc. etc. În toate predomină timbrul religios; la baza tuturor este nota religioasă; pe piscurile cele mai înalte de creație plutește inspirația religioasă. Acest fapt îl putem exemplifica cu chiar însuși cazul culturii noastre românești, care, în începuturile sale, este în întregime mănăstirească, iar reprezentanții ei de frunte sunt *slujitorii altarelor noastre ortodoxe*.

Dar, nu numai individul singurit atestă necesitatea religiei, ci și *colectivitatea*, încă mai mult, atestă, că fără religie nu ar fi putut nici exista vreo colectivitate umană și nici se perpetua. Față de preceptele religioase cad orice alte precepte omenești. La baza tuturor legislațiilor umane este legislația religioasă divină, care, numai ea, a asigurat consistența și continuitatea socială a omenirii. Oricare alte legi ar fi eșuat lamentabil, în fața diferitelor probleme, pe care le ridică viața colectivă a omenirii. Astfel că putem afirma cu tot dreptul, alături de *marele apologet V. Găina*, că: „istoria religiunii este totodată sâmburele istoriei popoarelor”³ și că: „toate evenimentele mai importante din viața familială și din viața statului s'au petrecut sub scutul și sub auspiciile religiunii”.⁴

Ca exemple clasice putem oferi vechile popoare păgâne: *Romanii și Grecii*. Atât la Romani, cât și la Greci, legătura dintre stat și religiune era așa de strânsă, încât preoții religiunii

¹ Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 137.

² Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 301.

³ *Ibid.*, p. 304.

⁴ *Ibidem*.

erau priviți ca funcționari ai statului. Nerespectarea sau negarea zeilor naționali se privia ca o crimă contra patriei. În Roma se făcea, după orânduirea lui Numa, rugăciuni și se aduceau sacrificii la începutul fiecărui an, pentru bunăstarea cetățenilor, în decursul anului. Toate *comitiile electorale* le deschidea funcționarul, care prezida, cu un „*solemnne carmen precatationis*“, tot așa și toate numărările poporului de pe câmpul lui Marte și toate ședințele senatului.¹

Oficiile se începeau cu o „*solemnis votorum nuncupatio*“, în templul lui Ios Capitolinul, tot așa înaintea oricărei acțiuni războinice ori diplomatice se consultau oracolele de către auguri și haruspici. Mai ales oracolele grecești din Delfi erau foarte vestite. Marele bărbat de stat al Atenienilor, Pericle, nu pășia niciodată în public, spre a vorbi fără ca să fi invocat mai întâi divinitatea.²

Aceeași legătură strânsă între stat și religie se poate observa și la popoarele orientale. În India, toate afacerile statului stăteau sub influența castei brahmanilor, iar în China, capul statului se numește până în ziua de astăzi: *fiul cerului*. Mai ales, la poporul evreu a fost legătura dintre stat și religie foarte strânsă. Dumnezeu Iahve era totodată regele adevărat și propriu al poporului. Intregul organism al statului era regulat în această conștiință. Orice instituție avea un caracter religios. De aceea s'a și numit forma de stat a poporului evreu: *teocrație*.³

În ce privește importanța mare a religiei creștine, în viața popoarelor, nu mai este nevoie de nicio insistență, întrucât necesitatea acestei religii și importanța ei o poate constata fiecare dintre noi.⁴

Nu este teren de manifestare omenească, unde religia creștină să nu-și arate virtualitățile sale unice de acțiune. Nu există

1 Lasaulx, *Über die Gebete der Griechen und Römer*, Würzburg, 1842, p. 9; ap. Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 305. Cf. F. de Coulanges, *o. c.*, p. 179 sqq.

2 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 305. Cf. Hake, *Handb. der allg. Religionsw.*, I T., p. 186.

3 Găina, *ibid.*, p. 306.

4 Despre puterea morală și valoarea socială a religiei creștine, vezi și: I. Nisipeanu, *Noțiuni de etică*, București, Cultura Românească, 1935, p. 53 sq.

operă culturală, umanitară, socială, etc. etc., care să nu înceapă în numele lui Dumnezeu și cu implorarea lui Dumnezeu. Toate celelalte acțiuni omenești, în afara legilor divine, sunt destinate zădărniceii.¹

Marea transformare operată de creștinism, în sânul popoarelor din lume, este incomparabilă oricărei alte revoluții de origine umană. Realitatea acestei mari transformări se evidențiază mai mult atunci, când omenirea, prea încrezută în puterile sale, se îndepărtează de căile normale și legale de dezvoltare și apucă, lăaturalnic, pe căi adverse și direct opuse și combative celor creștine. Atunci, materia stăpânește pe om, transformându-l într-o adevărată mașină stricăcioasă, cu îngrozitoare consecințe, asupra societății. Este cazul actualelor biruințe tehnice și mecanice, îndepărtate de pe linia creștină și care în actualul războiu au transformat și subjugat pe om pe deplin celor mai crâncene și dezastruoase scopuri.

Nu numai atât, s'a putut constata că decadența religiunilor a avut ca urmare decadența tuturor referințelor politice și sociale ale unei națiuni, deci decadența a însăși națiunii² și că diferențierea omenirii originale în națiuni deosebite este o urmare a diferențierii ideilor religioase.³ Pentru aceasta ne servește cazul Grecilor și Romanilor, cât și fenomenul lingvistic amintit, că la popoarele din aceeași familie se află anumite cuvinte cu semnificație religioasă, care aparțin aceluiași cuvânt rădăcinal.

„Necesitatea religiei, din care rezultă obligațiunea morală pentru individ și subsistența societății, o recunosc chiar și materialistii. Ei care nu admit libertatea voinței (liberul arbitriu), ci susțin că voința noastră se determină, în mod fatal, la presiunile

1 În acest sens spune apologetul Schill, în lucrarea sa: „*Prinzipienlehre*“, p. 176: „Die Religion ist nach ihrem Wesen und nach Ausweis der Geschichte die grösste Macht im Menschenleben. Sie nimmt den ganzen Menschen mit allen seinen Kräften und Anlagen in Pflicht. Daher kann sie, soweit sie überhaupt das Werk des Menschen ist, nur beruhen auf seinem Zusammenwirken sämtlicher Seelenkräfte. Gott ist das Ziel, in dem der Kausalitätstrieb, der Sittlichkeitstrieb und der Glückseligkeitstrieb in gleicher Weise zusammentreffen und zur Ruhe kommen sollen“.

2 Găina, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 308.

3 *Ibid.*, p. 309.

motivelor celor mai puternice, — precum înclină și balanța în care s'au pus greutatea — recunosc că omul, pentru a-și face datoria către societate, are lipsă de motivele religioase, care, puternice fiind, îi determină voința.¹

„Noi suntem siliți, zice Vasile Conta în: „Teoria Fatalismului“, să facem tot ceea ce favorizează dezvoltarea individului și a societății, nu numai prin impulsuri instinctive, ci și prin motive conștiente întărite de pedepsele și răsplățile făgăduite de Dumnezeu, de conștiința morală și de justiția morală. Și apoi aceste pedepse și răsplăți au utilitatea și rațiunea lor tocmai din cauză că voința noastră nu este liberă și se determină de motivul cel mai puternic”.²

Obiecțiuni. Contra necesității religiei, obiecțiunea cea mai importantă este a pozitivistilor. Aceștia recunosc universalitatea fenomenului religios, cât și multipla lui necesitate, dar afirmă că într'un viitor, mai îndepărtat, sau mai apropiat, dogmele vor dispărea, știința va lua locul religiei, iar era teologică va fi înlocuită printr'o religie a umanității.³

Aceasta este însă, o pură ipoteză, care nu se odihnește pe niciun fundament, și care, în orice caz, iese din domeniul faptelor. Noi nu ne ocupăm cu străbaterea vălului viitorului, nici cu aceea ce va fi omenirea într'o zi; aici este discuția numai despre ce a fost această omenire și ceea ce este. Pe acest dublu teren al faptelor, — singurul pe care poate să se situeze orice pozitivist consecvent cu el însuși —, noi putem zice că oamenii tuturor timpurilor, nu numai au afirmat existența supranaturalului, ci chiar au crezut în posibilitatea de-a intra în relațiuni cu ființe superioare, de a-și-le face proprice, fie prin rugăciuni, fie prin alte mijloace. Toate religiile și-au propus de a pune omul în raport cu divinitatea, și religia naturală, oricât de seducătoare ne-ar apărea din descrierile lui Jean-Jacques Rousseau (*Profession de foi d'un vicaire savoyard*), V. Cousin și J. Simon (*La religion naturelle*), s'a dovedit întotdeauna insuficientă.⁴

1 Suciu, *o. c.*, vol. I, p. 99.

2 *Opere filosofice*, rev. și red. de N. Petrescu, București, p. 150; ap. Suciu, *o. c.*, p. 99.

3 Cf. Boulenger, *o. c.*, p. 137.

4 Boulenger, *o. c.*, p. 137 sq. O altă obiecțiune contra necesității religiei aflăm la A. Comte. Acesta statornicea 3 faze pentru dezvoltarea omenirii: 1. reli-

Alături de „religia umanității a lui Auguste Comte” au fost susținute și ipotezele altor religii de înlocuire a religiei celei adevărate. Așa; mai bine cunoscută este „religia datoriei a lui J. Kant”, „religia dreptății a lui Proudhon”, „orgoliul vieții al lui Nietzsche”, „mesianismul proletarian al lui K. Marx”, etc. Niciuna dintre aceste religii de înlocuire nu este suficientă. În ultimă instanță, fiecare dintre ele trebuie să recurgă la transcendentul, fără de care orice religie de înlocuire devine un simplu paleativ.¹ Teoriile socialiste, ateiste și materialiste, care visează o societate fără religie, sunt posibile numai fiindcă există religia.²

Concluzie. Religia este necesară pentru viața individuală și cea colectivă.³ Toate manifestările durabile ale omului se produc și s'au produs într'o haină religioasă. Inexistența religiei sau eliberarea omenirii de religie nu se poate concepe cu mintea omenească, în rezultatele sale incalculabile. După cum ne-a dovedit-o, în cea mai mare măsură, decadența religioasă antică a Romanilor și Grecilor, decadența și perimarea religiei creștine (lucru în sine imposibil) ar fi semnalul iremediabilei prăbușiri a umanității.

gioasă; 2. metafizică și 3. pozitivistă, când omul nu mai are nevoie de religie, de zei, de idei forte, ci numai de fenomene și legi. Cf. Savin, *Iconoclaști și apostoli*, p. 64 sq. Totuși religia nu a dispărut, ci ea crește mereu în intensitate și spiritualizare. Savin, *ibid.*, p. 65.

1 Cf. Savin, *Iconoclaști și apostoli*, p. 70.

2 Cf. Savin, *Apologetica*, p. 32.

3 Proba contrară a voit s'o furnizeze un învățat englez Robert Owen († 1858), care a întemeiat în America un oraș cu totul ateu, numit Liberia. În scurtă vreme însă, orașul a pierit, căci cetățenii lui nu s'au înțeles între ei și s'au împrăștiat, neputând trăi fără religie. Vezi: Irineu Mihălcescu, Mitropolitul Moldovei, *Teologia luptătoare*, p. 40.

CAPITOLUL V

Religii mari necreștine

Din expunerile noastre anterioare, am putut constata că fenomenul religios s'a obiectivat într'o mulțime de forme externe. Toate aceste forme externe obiective s'au născut după deprecerea revelației primordiale. Fără corectivul revelațional, omenirea a dat naștere celor mai hibride forme de religie. Fiecare dintre aceste religii și-a pretins partea sa proprie de adevăr, cu vremea toate s'au declarat revelate și toate au afirmat că dețin în mod exclusivistic adevărul și mântuirea.

Se impune, deci, o prezentare detaliată a celor mai principale forme de religii mari necreștine și o cercetare riguroasă a lor, pentru a constata criteriile lor revelaționale și motivele lor de credibilitate. Această cercetare se va referi numai la religiile mari necreștine sau false, existente în timpul prezent. Din cauza, aceasta cercetarea noastră va prezenta și greutăți speciale, întrucât aceste religii, unele din ele, numără milioane de credincioși, iar altele, prin doctrina și morala lor, sunt foarte apropiate de creștinism, reprezentând una dintre treptele cele mai superioare pe care s'a înălțat omenirea, fără revelație, înspre Dumnezeu.

Vom trebui, de aceea, să le dovedim peste tot netemeinicia lor din punct de vedere revelațional, cât și imperfecțiunile din punct de vedere doctrinal. Spre aceasta ne va servi ca unic corectiv *creștinismul*, a cărui lumină peste tot va evidenția obscuritățile și neajunsurile omenirii ale celorlalte religii. Ne vom folosi, astfel, de *criteriile revelaționale*, expuse anterior, atunci când va fi în discuție originea divină și autoritatea uneia dintre aceste religii; ne vom folosi și de *criteriile raționale*, sau *argumentările raționale*, atunci când în discuție vor fi probleme interreligioase, de interes unanim omenesc.

Vom trata, așa dar, în acest capitol despre următoarele mari religii necreștine:

§ 1. Iudaismul.

§ 2. Mohamedanismul.

§ 3. *Religiile Chinei: Taoismul și Confucianismul.*§ 4. *Religiile Persiei: Zoroastrismul sau Mazdeismul și Mitracismul.*§ 5. *Religiile Indiei: Vedismul, Brahmanismul, Budismul și Hinduismul (Neobrahmanismul).*

§ 1. Iudaismul

Iudaismul este religia monoteistă a iudeilor posthristici. Acești iudei se bazează pe revelația Vechiului Testament, care este aprobată și de creștinism, fiind „prefața Noului Testament“. Ei așteaptă și acum venirea lui Mesia cel adevărat, deoarece ei pe Mesia cel creștin, Iisus Hristos, nu-L recunosc.

Deosebirea, deci, dintre iudaism și creștinism pleacă dela interpretarea profețiilor mesianice. Iudeii susțin că aceste profeții încă nu s'au îndeplinit, în timp ce creștinii susțin tocmai contrarul: că ele s'au îndeplinit în Domnul nostru Iisus Hristos.

Atunci când am expus divinitatea creștinismului am demonstrat și divinitatea și mesianitatea fondatorului său, așa că de atunci acum am dovedit, că timpul lumii vechi a trecut. Testamentul Vechiu a avut, așa dar, numai un caracter preparator înspre revelația deplină și definitivă a Noului Testament.

Sunt de vină concepțiile pur pământești și materialiste ale poporului iudeu, contemporan cu Domnul nostru Iisus Hristos, în urma cărora acești iudei așteptau un împărat pământesc, un mare cuceritor, că persoana Domnului nostru Iisus Hristos n'a fost sesizată în adevărata Sa lumină și adevărata Sa valoare.¹

Dela anul 60 d. H. poporul iudeu viețuește *în diaspora*. Din această cauză iudaismul a decăzut și mai mult. El a devenit o compoziție obscură cabalistică, sau talmudică² a rabinilor, care

¹ Cf. E. Krebs, *Urkirche und Judentum*, Berlin 1926, p. 12 sqq.

² *Cabala*, după Jidovi, este un cod de tradiții filosofico-mistice, care servesc pentru completarea legii; iar *Talmudul*, un cod de tradiții mai ales istorice, ceremoniale și civile, servind și de îndeplinire și explicare a legii. Cf. Macarie, *Intr. în Teol. ort.*, p. 67, nota 89. Despre iudaismul talmudic consultă: Schantz, *Ap. des Christ.*, II T., p. 266 sqq.

s'au îndepărtat complet, de preceptele Testamentului Vechiu. De fapt, în configurația actuală spirituală și politică a lumii noi, evreii sunt germele internaționalismului, comunismului și francmasoneriei.

Biruința spiritului iudaic în lume ar fi însemnat ruina deplină a creștinismului.

Ultimele două decenii ne atestă luminos aceste tendințe distructive, atât atunci când ele au fost fățișe, cât și atunci când ele au fost mascate. Omenirea creștină din aceste două decenii a fost anarhizată, iar unitatea ei spirituală a fost dizolvată, cu ajutorul unei serii de sisteme diabolice, în toate ramurile sale de manifestare.

Binecunoscute sunt așa: *modernismul dadaist* în poezie și *cubismul* în plastică, *frenezia instinctuală* a lui H. Bergson, *relativismul cosmic* al lui Einstein, *sociologismul evoluționist* al lui E. Dürckheim, S. Reinach și L. Brühl, *extazul concretului* înverlit prin E. Husserl, *iudeo-crația Ligii Națiunilor* prin Leon Blum și Litvinov, *ruina esteticului* prin Proust și Herman Cohen, *comunismul* fățiș, întemeiat de doctrinarul iudeu Karl Marx și aplicat în praxa tragediei rusești, *francmasoneria* încălicată ocult pe vitalitatea popoarelor, cât în sfârșit și tendința de a ruina morala creștină, prin *pornografie* și *exces de sexualitate*, cu celebrele exemple ale lui: Magnus Hirschfeld, un sexolog care ridică la rangul unei noi etici *amorul liber*, determinând chiar legiferarea lui în codul civil al Germaniei republicii dela Weimar și ale lui Sigmund Freud, pentru care resortul vieții sufletești a omului este determinat de instinctul sexual, de acel *libido*, iar religia nu este altceva decât instinctul sexual sublimat.

Experiența pe care au trăit-o colectivitățile înăuntrul cărora există minoritățile evreești, ne arată că prin iudaism au fost distruse nu numai virtualitățile creatoare ale națiunilor, dar chiar și puterea lor de afirmare specifică. Și este așa, pentru că spiritul iudaic trăiește milenar acest paradox, de a fi, deopotrivă, naționalist și internaționalist. Naționalist, șovin chiar, pentru a-și putea păstra tiparele autentice ale rasei și internaționalist pentru a putea domina lumea prin legăturile care există, dela țară la țară, între evrei. Naționalismul rasist, ca și internaționalismul

poporului evreu este o lege a vieții lui biologice și spirituale, fără de care nu ar fi putut supraviețui milenii în forme originale, și de aceea originale și vetuste pentru spiritul vremii noastre.¹

Cu acest popor începe a se îndeplini litera sfintei Evanghelii, el a ajuns peste tot pământul și în sânul oricărui stat, un indezirabil, perfid și păgubitor. Actual, chiar ritualiștii cei mai fanatici au părăsit vechile practici. Ceea ce se îndeplinește astăzi în sinagogile lor este mai mult un rit plin de ură și răzbunare contra creștinismului.²

§ 2. Mohamedanismul

Mohamedanismul este o religie monoteistă, formată dintr'un amestec de învățături iudaice și creștine, cu practici dintre cele mai obscene și păgâne. Numele de mohamedanism îi vine dela Mohamed, fondatorul său.

Înainte de Mohamed, Arabii, populațiune semită, descendenți din Ismail, fiul lui Avraam și al Hagarei, trăiau în triburi nomade, aproape de sălbăticie. Ei adora pe Dumnezeu lui Avraam, la *Kaaba*, unde fiecare trebuia să meargă, în fiecare an, în pelerinaj.³

Mohamed, întemeietorul religiei noi, s'a născut la finea veacului al VI-lea d. H., din tribul Coreișilor. El a rămas de timpuriu orfan de tată și de mamă. Un unchiu al său, Abu-Talib, îl dădu în ucenicie. Ajuns în serviciul unei femei bogate, *Khadidja*, se căsătorește cu ea. Abia la vârsta de 40 ani i se manifestă orgoliul său de reformator, după ce ajunge în contact cu un călugăr creștin, iar mai apoi cu un iudeo-creștin. În acest timp i se accentuează o boală de nervi de care suferea din tinerețe. În timpul unui acces de acest fel, suferit pe muntele *Hira*,

1 Ștefan Ionescu, art. *Iudaismul luptă pentru libertatea Europei*, în *Viața*, Nr. 329, An. II, Marți 17 Martie 1942, p. 1, col. 6—7.

2 Asupra rolului nefast și dezastruos ce-l au evreii în spiritualitatea europeană contemporană, vezi: Ilariu Dobridor, *Cum au dizolvat evreii cultura europeană*. Vol. I din: *Decăderea dogmelor*, București, Cugetarea, 1941.

3 Cf. Boulenger, o. c., p. 187. Consultă și articolele bine documentate ale lui: C. de Vaux, art. *Islamisme et ses sectes*, în *DA*, II, col. 1135—1154 și: E. Power, art. *Mahomed*, *DA*, III, col. 74—87.

Mohamed are o viziune, în care i se arată arhanghelul Gavriil, care îi poruncește să propovăduiască noua credință. Aceasta nu consta în altceva, decât în: „*Allah este singurul Dumnezeu, iar Mohamed este profetul său*”.¹

Propovăduirea acestei noi credințe și-o începu Mohamed în Mecca, orașul său natal. De aici însă, trebui să fugă în curând, din cauza batjocurei în care ajunsese, la Medina. Fuga aceasta se cheamă *Hedșrâ* sau *Hegira*, ea s'a întâmplat în 16 Iulie 622, iar dela această dată începe *era musulmană*. În Medina începu Mohamed a predica *războiul sfânt*. Acest războiu, prin foc și sabie, trebuia să impună credința musulmană tuturor celor fără Dumnezeu. Și într'adevăr, imediat după moartea sa, musulmanii încep războiul sfânt. Prin arme, ei impun religia nouă popoarelor Asiei (Siria, Egiptul, Persia) și celor ale Africei (Tripoli, Tunisia, Algeria, Maroc). La începutul secolului al VIII-lea, ei atacă Europa. Cuceresc, prin victoria dela Xeres, Spania și intră în Galia. Sunt opriți însă, de Carol Martel sau Ciocanul la Poitiers (732) și bătuti. Această victorie, urmată în curând de o altă victorie în Orient, a lui Leon al III-lea, împăratul Bizanțului, le mai temperă elanul.²

Principala carte doctrinală a mohamedanilor este *coranul*.³ El cuprinde revelațiunile arhanghelului Gavriil, făcute profetului.⁴ Această carte nu a fost scrisă personal de Mohamed, ci, mult mai târziu, de discipolii săi. Coranul învață că există numai un singur Dumnezeu. Treime nu există. Iisus Hristos a fost un mare profet, dar nu un fiu al lui Dumnezeu. În ceea ce privește destinul omului, coranul învață cel mai copleșitor predestinațianism. Omul este, în mod fatal, supus voinței divine. De aici denumirea de *fatalism*, sau *islamism*, care nu înseamnă altceva decât *resignare*.⁵

1 Cf. Anwander, o. c., p. 240 sqq; E. Bern. Allo, O. B., art. *La religion islamique*, în *Apologétique*, p. 877 sq.

2 Cf. Boulenger, o. c., p. 187 sq.

3 Coran înseamnă *carte de lectură*. Coranul a fost tradus într-o frumoasă limbă românească de marele orientalist: Silvestru Octavian Isopescu, Cernăuți, 1912.

4 Cf. Boulenger, o. c., p. 188.

5 *Ib.*, p. 188. Despre coran, compunerea sa, teologia sa, precum și polemica creștină cu el, consultă: Carra de Vaux și A. Palmieri, art. *Coran (sa composition, sa theologie et polémique chrétienne contre le coran)*, în D. T. C., t. III, col. 1772 sqq.; 1779 sqq.; 1835 sqq.

Despre îngeri, mohamedanismul învață că sunt de două feluri: buni și răi, sau *ginii*. Mohamedanii aprobă și Testamentul Vechiu, iar dintre profeți, unii au mai mare valoare și se numesc *rasuli*, trimiși ai lui Dumnezeu, între care se numără: Adam, Noe, Avraam, Moisi, Iisus Hristos și Mohamed, iar alții: *nabi*, care sînt oameni curați, cuvioși, fără păcat. Aceștia sînt într'un număr foarte mare (224.000).

Despre judecata universală au aceleași concepții ca și cele creștine, învață însă, că în paradis *moslemii* se vor bucura de adevărate fericiri sensuale sau carnale: lux, grădini fermecătoare, lapte și miere, fecioare preafrumoase, etc. etc., în timp ce adunătura necredincioasă, sau *radsa*, va suferi cele mai mari chinuri.

Morala și cultul mohamedan, sau viața religioasă în general, se reduce la îndeplinirea strictă a patru porunci principale:

1. *Credința*. Moslemul sau mohamedanul credincios mărturisește că există numai un singur Dumnezeu, iar Mohamed este profetul său.¹ Fiecare moslem se circumcide.

2. *Rugăciunea*. Mohamedanul credincios sau moslemul se roagă de cinci ori pe zi: în zorii zilei, la amiază, după masă, înainte și după apusul soarelui. Rugăciunile se fac cu multă rigurozitate. Acolo unde este, la ora precisă, mohamedanul moslem se roagă. La *moschee*, moslemii sînt chemați a rugăciune de pe *minarete* înalte, de către *muezini*. Aici învață fiecare moslem să se roage, condus de către imam, sau hotip, care sînt preoții lor.

Înainte de rugăciune se practică *dese spălări*, în timpul rugăciunii se recită multe formule din coran, atitudinea este plină de reverență și cu fața către Mecca.

3. *Milostenia*. Mila față de aproapele căzut în nenorocire este practică de toată lumea, ca o dovadă de adîncă trăire a preceptelor coranului.

4. *Postul*. Fiecare moslem postește o lună întreagă peste

1 „*Lâ ilâhun ill'Allah, Muhammadun rasul'llah*” = „Nu există un alt Dumnezeu decât Allah, iar Mohamed este trimisul său”.

an, în timpul primăverii, în postul general numit *Ramadan*. La sfârșitul postului se serbează *micul Bairam*.¹

Majoritatea practicilor acestor sunt sănătoase și de o desăvârșită curăție și valoare morală. Toate însă, sunt luate din creștinism și din iudaism. Asa că, în loc ca mohamedanismul, care apare cu 622 ani în urma creștinismului, să fie superior nu numai iudaismului, ci și creștinismului, el este mult inferior, pentru că nu se întemeiază pe o revelațiune dumnezeiască specială sau nouă, ci este produsul combinațiilor personale ale lui Mohamed, care n'a fost profet adevărat, ci un om bolnav de nervi și abil politician. Viața lui plină de aventuri, de inconsecvențe și de imoralități, dovedește aceasta cu prisosință.² Astfel, pe lângă practicile morale amintite, foarte salutare pentru individ și colectivitate, aceeași morală admite lui Mohamed sperjurul, pe baza unei revelațiuni false;³ aceeași morală admite divorțul și poligamia: Mohamed a avut 12 femei, fiecare moslem putea avea patru femei; aceeași morală permitea, în sfârșit, sclavajul. Ororile turcești, mai ales în contra creștinilor, sunt vestite.⁴

Tonul entuziast ale predicilor sale, convingerea profundă pe care a știut să o inspire compatrioților săi, în de altfel așa de mândrii, tenacitatea sa înaintea indiferenței, și chiar ostilității a lor săi, toate acestea ne pot autoriza să credem, că el a fost sincer la începutul misiunii sale, însă nu e mai puțin adevărat, că în partea a doua a carierei sale, el nu mai are nimic dintr'un mesager divin. Nu numai că el nu se dă îndărăt din fața niciunui mijloc de a propaga ideile sale, însă el pretextează chiar false revelațiuni, pentru a scuza imoralitatea sa și brigandajul său.⁵

1 Cf. Mihălcescu, *Elemente de filosofie creștină*, Ed. VI, București, 1938, p. 32. Consultă, din punct de vedere doctrinal, și: Carra de Vaux, *La doctrine de l'Islam*, Paris, 1909; Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam, histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, trad. par Arin, 1920.

2 Mihălcescu, *Elem. de fil. creșt.*, p. 89. Cf. Allo, *La religion islamique*, p. 873 sq.; C. H. Becker, *Christentum und Islam*, Tübingen, 1907, pp. 6 sq.; 12 sq.; 15 sq.; etc.

3 Cf. Suci, *o. c.*, vol. I, p. 298.

4 Multe din aceste practici au fost desființate de marele reformator turc Kemal Atatürk.

5 Boulenger, *o. c.*, p. 139.

Mohamedanismul este, astfel, o religie falsă. Ea nu este bazată pe nicio revelațiune divină. Fondatorul ei, Mohamed, este un impostor, supus bolilor sale de nervi și capriciilor sale periculoase.¹

§ 3. Religiiile Chinei: Taoismul și Confucianismul

În China există două religii autohtone mai importante: *Taoismul* și *Confucianismul*. Alături de aceste religii autohtone este mult răspândit și *budismul* sau *religiunea lui Fo* (Buda).

1. *Taoismul* este fondat de *Lao-Tse*, un filosof contemporan lui *Kong-Fu-Tse*. El trăiește prin secolul al VI-lea, înainte de era creștină. *Lao-Tse* este un mare adversar al lui *Kong-Fu-Tse*. Doctrina sa este vag păstrată, la un loc cu o mulțime de superstiții chineze, în cartea *Tao-Te-King*.

Taoismul este o religie politeistă. Ea numără puțin adepți.²

2. *Confucianismul* este religia de stat chineză. Ea este întemeiată de *Kong-Fu-Tse*, un filosof chinez. El s'a născut în anul 551 înainte de Hristos, în provincia *Lu*. Are o tinerețe foarte sbuciumată, începe cu meseria de controlor de măsuri, apoi intră în grațiile regelui din *Lu*. Curând însă, părăsi toate onorurile și se dedică studiului vechilor cărți religioase ale Chinezilor, denumite *King*. Teoriile sale filosofice și credințele sale sunt cuprinse în patru cărți numite *Șu*, împreună cu celelalte sunt denumite *Șu-King*.³

Temperamentul chinez fiind un temperament rece și moderat (flegmatic), de el se resimte și învățătura lui *Kong-Fu-Tse*. Această învățătură se reduce la adorarea unei Divinități:

1 În ultimul timp și legenda islamului inconvertibil cedează pasul misionarismului ortodox, tot mai activ. Pentru documentare, consultă documentata lucrare a lui: A. Nica, *Misionarismul creștin între mohamedani în orientul apropiat*, Bălți, 1939, mai ales capitolul VIII: *Islamul și misionarismul de azi*, p. 119 sqq.

2 Cf. R. Wilhelm, *Lao-Tse und der Taoismus*, Stuttgart, 1925, pp. 15 sq.; 26 sq.

3 Cf. O. Pfeleiderer, *Religion und Religionen*, München, 1906, p. 83; Rojdestvenski, *Apologetica*, vol. II, p. 15.

Ti = domn; Sang-Ti = împărăția cerească, sau Tieng, ori Thian = cerul.¹ Cerul este populat, pe lângă o Divinitate morală, și de spirite: Șan, ori de sufletele morților: Tsu. Asupra stării de după moarte nu există păreri bine definite. Sufletele morților sunt nemuritoare, dar ele se simt bine numai când li se aduce jertfe de către cei vii.

Morala confucianistă este o morală austeră și superioară. Dragostea aproapelui primează. Formula de aur a religiunii lui Kong-Fu-Tse sună: „Nu faceți altora, ce nu vreți să vi se facă vouă”.² Idolatria este interzisă. Cultul este foarte sărac în forme, din care cauză, mai târziu, adepții lui Kong-Fu-Tse au reintrodus vechea idolatrie chineză.³

Din considerarea acestei religii vedem că confucianismul este mai mult o morală, decât o religie.⁴ Nici Lao-Tse și nici Kong-Fu-Tse n-au avut pretenția de-a fi socotiți ca trimiși divini sau ca profeți. Religiile întemeiate de ei, deci, sunt numai forme superioare de religii naturale. Aceste religii nu au nicio urmă de revelațiune supranaturală, l'psindu-le complet criteriile pozitive revelaționale. Ceea ce de fapt a recunoscut însuși Kong-Fu-Tse, în timpul vieții sale. Posteritatea însă, nu numai că i-a diformat învățăturile, dar a depășit cadrele inițiale, transformând confucianismul într-o religie revelată, iar pe fondatorul ei într'un mare profet.⁵

§ 4. Religiile Persiei: Zoroastrismul sau Mazdeismul și Mitracismul

Cea mai veche religie a Persiei este Zoroastrismul, denumit așa după înființatorul său, Parsismul, denumit după țară, sau Mazdeismul, denumit după zeul suprem bun = Ahura-Mazda.

1 Cf. Suciu, o. c., vol. I, p. 255; Hettinger, Fund. Theol., p. 406.

2 Suciu, o. c., vol. I, p. 256.

3 Cf. Brunsmann, o. c., I Bd., p. 115.

4 Asupra orientării confucianice în viață, consultă: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III Aufl., I Bd., Tübingen, 1934, p. 430 sqq.

5 Asupra lui Kong-Fu-Tse și a confucianismului, consultă și lucrarea lui: R. Wilhelm, K'ung-tse und der Konfucianismus, Berlin-Leipzig, 1928.

Despre Zoroastru nu se știe multe, atât de diformate sunt tradițiile referitoare la el. S'a născut în secolul al VI-lea, înainte de Hristos, după unii, iar după alții, cu 2000 de ani înainte de Hristos. Zoroastru sau Zaratustra se ridică contra mulțimii nemai-pomenite de zei răi sau genii rele, numite devas, sau în contra politeismului și idolatriei naționale. Pe baza unor revelațiuni obținute dela Ahura-Mazda, zeul bun, Zoroastru reformează din temelii politeismul. El nu admite, astfel, decât două principii: unul bun, Ahura-Mazda sau Ormuzd, și Ahriman sau principiul rău, denumit și Agromainius. Din politeistă, religia Persiei a devenit dualistă sau diteistă.¹

Morala parsistă este foarte severă: se cere respectul familiei, al femeii, etc. Cultul este destul de înapoiat, fiind combinat cu superstiții dintre cele mai grosiere. Din cauză că adoră mult focul, parsismul este numit și religia focului. Biruința finală și sfârșitul lumii va fi anunțat de mai mulți mântuitori, denumiți Saoșianți.² Omul cel dintâi, din care se trage întreaga omenire, se numește Gaio Maratan; prima pereche de oameni, care se trage din el: Mașia și Mașiana, erau în formă de arbori.³

Învățătura lui Zoroastru se află în cărțile sfinte ale credincioșilor săi, denumite Avesta sau Zend-Avesta, Bundehes, Minokhired și Arda Viraf nameh. Aceste cărți cuprind toată doctrina lui Zoroastru, precum și toate celelalte credințe parsiste.⁴

Zoroastrismul este, deci, o religie dualistă, cu toate deficiențele inerente unei astfel de religii inferioare, ea înclină însă vizibil spre monoteism.⁵ Așa, principiul bun sau Ahura-Mazda este și principiul perfect și care iese întotdeauna învingător din lupta cu principiul rău. Dar și nuanța politeistă e în deajuns de

1 Brunsmann, o. c., I Bd., p. 102 sq. Cf. Anwander, o. c., p. 276 sqq.

2 Cf. E. Bern. Allo, O. P., art. Religions iraniennes, în Apologétique, p. 854; Hettinger, Fund. Theol., p. 418.

3 Cf. Mihălcescu, Elem. de fil. creșt., p. 84; Allo, art. Religions iraniennes, p. 860.

4 Despre Zarathustra, viața și învățătura sa, consultă: Chr. Bartholomae, Zarathustra. Leben und Lehre, Heidelberg, 1924.

5 Edificatoare, în această privință, este o rugăciune a lui Zarathustra către Dumnezeu Ahura-Mazda. „Als den Ersten“, betet Zarathustra, „habe ich dich erkannt, als den Erhabenen, in meinem Geist, als des guten Geistes Vater, den wahren Schöpfer des Guten, der Welt und alles Tun Beherrscher“; und ihm ant-

accentuată. În afară de aceste două principii supreme dualiste: binele și răul, parsismul mai cunoaște o altă serie nesfârșite de zei, care, atunci când sunt buni, se numesc *Amșapand*¹ și au în fruntea lor pe Mithra, iar când sunt răi se numesc *Devas*.² Din aceste zeități multe și bune, *Amșapand*, se înalță viitorul zeu suprem al *Mithracismului*, o nouă religie derivată din Mazdeism.

Deosebirea între una și alta este aproape imperceptibilă. Curiozitățile mithracismului sunt asemănările sale cu religia creștină. Mithra se produce în fața omenirii la fel cu Domnul nostru Iisus Hristos. Pentru a fi un inițiat în mithracism este necesar ca să te supui la șapte încercări, care nu sunt decât cele șapte sacramente ale noastre.

Morala este în liniamente generale aceeași cu morala creștină. Și această morală respectă adevărul, credința, jurământul, fraternitatea, cultul curățeniei fizice și morale. În ce privește cultul: nașterea lui Mithra cade în aceeași zi, 25 Decembrie, ca și nașterea lui Iisus Hristos. Aceste curiozități sunt explicate însă, prin o influență posterioară creștină asupra mithracismului și nicidecum prin influențe mithraciste asupra creștinismului. De fapt, deosebirile sunt și prea însemnate spre a ne opri asupra acestor simple influențe creștine, în această îndepărtată religie.

wortet Ahura: „Hüter bin ich und Schöpfer, Erhalter bin ich und Wissener, und ich bin der heilige Geist, das sind meine Namen“. Cf. Pfeleiderer, *Religion und Religionen*, p. 117 sq.

1 *Amșapandul* este format din șapte spirite bune: *Ameša Spanta*, douăzeci și două de genii: *Iazata* și o mulțime de spirite inferioare: *Fravași*. Cei șase *Ameša Spanta*, în fruntea cărora stă însuși Ahura-Mazda, socotit și el ca un *Ameša Spanta*, sunt — probabil — însușiri personificate ale Dumnezeuirii. Cei douăzeci și doi de *Iazata* sunt de sigur vechi zei ai Iranilor. După ei se numesc zilele lunii și ei joacă un rol mai însemnat în religiune și mitologie decât *Ameša Spanta*. Cel mai însemnat *Iazata* este Mitra, geniul sau zeul cu o mie de ochi și o mie de urechi, care vede și aude tot, vin apoi: *Vaiu* sau *Raman*, geniul vântului, *Tişria* al ploii, *Haoma* al băuturii sfinte cu același nume, corespunzătoare cu *Soma* a Indienilor și alții. *Fravași* sunt spritele strămoșilor, identificate adesea cu spiritele astrelor. Ap. Mihălcescu, *Elem. de filos. creșt.*, p. 83; Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 418 sq.

2 În fruntea zeităților *Devas* stă zeul *Indra*. Cf. Suciu, *o. c.*, vol. I, p. 262.

§ 5. Religiiile Indiei: Vedismul, Brahmanismul, Budismul și Hinduismul sau Neobrahmanismul

Cea mai veche religie, din punct de vedere cronologic, a Indiei este *Vedismul*. Această religie străveche este conținută în cărțile sfinte *Veda*, sau în cea mai veche dintre ele: *Rig-Veda*. Vedismul adoră natura și fenomenele din natură, deci este una dintre formele inferioare de *religii naturaliste*.

Pe această bază străveche vedică, care nu era decât un *politeism naturalist grosier* se naște noua religie indică: *Brahmanismul* sau *religia lui Brahma*. Noua religie este o *religie panteistă idealistă*. Zeul unic și realitatea unică cosmică este *Brahma*. Toate ființele și lucrurile din lume emană din el (*panteism emanaționistic*).¹ Emanând din el, toate aceste ființe tind să se reîntoarcă îndărăt în el. Calea parcursă de aceste ființe în traiul lor pe pământ este o cale plină de suferințe și chinuri: sufletul trece fără odihnă din trup în trup, până ce-și află pacea în *karma brahmanică*, denumită, mai târziu, în budism, *nirvana*. Este ceea ce obișnuit se numește *samsara* sau *metempsihoză*, sau calea de purificațiune brahmanică.²

În fața lui Brahma dispar toți ceilalți zei antici ai Indiei: *Mitra*, *Indra*, *Agni*, *Varuna*, *Rudra*, etc.³ Morala brahmanică se resimte mult din cauza concepției lor pesimiste asupra vieții. Viața aceasta fiind un răstimp de suferință, omul caută, prin toate mijloacele sale, să scurteze acest calvar. El practică, așa: ospitalitatea largă, aducerea de sacrificii, rugăciunea, bunăcuviința, citirea vedelor, etc. etc. Trupul carnal este mortificat cu cele mai grozave casne. De aceea, în brahmanism, abundă *ascetica* și *fachirismul*.⁴ Fachirii ajung la adevărate minuni, în ceea ce privește stăpânirea trupului.

1 Cf. Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 410.

2 O sugestivă descriere a metempsihozei, pe care spațiul nu-mi permite a o introduce aici, ne prezintă: L'abbé de Broglie, *L'histoire des religions*, IV éd., Paris, Putois Cretté, pp. 150 sqq.; 291 sqq.

3 Vezi: V. Găina, *Buddhismul și creștinismul. Asemănările și deosebirile între ambele religii*, Studii apologetice, în *Candela*, An. XXIII—XXV, Cernăuți, 1904—1906, p. 740 sq.

4 Cf. Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 411.

Religia brahmanică împarte pe credincioși în patru caste: 1. *Brahmanii sau preoții*. 2. *Militarii (cșatrii)*. 3. *Agricultorii și meseriașii (vaișii)* și 4. *Servitorii sau sclavii (sudras)*. Aceste caste au format o adevărată calamitate pentru acest popor.¹ Casta superioară brahmanică era casta privilegiată. Această castă lupta contra răului: preoții erau înarmați cu bețe, cu ajutorul cărora omorau șerpii veninoși. Viața brahmanilor este dintre cele mai curioase. Tinerețea și-o petreceau studiind, maturitatea întemeind familie și crescând copii, iar bătrânețea cufundându-se în păduri și cerșind.²

Brahmanismul, în forma expusă de noi, nu a durat mult. Prin veacul al V-lea, înainte de Hristos, el compromite pozițiile panteiste cu vechile culturi idolatre indice și dă naștere unei noi religii numită *neobrahmanism* sau *hinduism*, sau după două noi Divinități: *vișnuism* și *șivaism*.³ În neobrahmanism, cu alte cuvinte, apar, alături de Brahma, alte două Divinități: *Vișnu* și *Șiva*, care formează împreună o treime, *Trimurti*, sub denumirea colectivă *Parabrahma*.

Cultul lui Brahma, zeul creator, este disparent pe lângă cultul lui Șiva, zeul distrugător, și al lui Vișnu, zeul providențiator. Doar soția lui Brahma, *Sarasvati*, mai are o oarecare trecere. Zeul suprem și principal al neobrahmanismului este *Vișnu*. Acest zeu providențial s'a întrupat de zece ori pentru mântuirea lumii, luând chip de pește, de broască țestoasă, de mistreț, etc.

¹ Asupra acestor caste, vezi pe larg: Găina, *Buddh. și creșt.*, An. XXIV, 1905, pp. 1—7; M. Weber, *Religionsoziologie*, II Aufl., II Bd., 1923, p. 51 sqq.

² Viața și învățătura acestor solitari este cuprinsă în tratate speciale, denumite upanishade. Cf. E. Bern. Allo, O. P., art. *Religions de l'Inde*, în *Apolo-gétique*, p. 813 sqq.

³ Vina tuturor înnoirilor și reformelor este în spiritul liberalist al poporului indian. Din cauza acestui spirit, fiecare putea învăța ce dorește. Sunt renumite, astfel, diferitele școli indiene (*darșana*), dintre care cele mai vestite ar fi: *Vedanta*, *Nyaya*, *Vaiceshika*, *Yoga*, etc. Dintre ele, școala *Vedanta*, bazată pe upanishade proclama doctrina identității universale (*advaita*), unitatea esențială a tuturor ființelor, a lumii și a lui Dumnezeu. Cf. E. B. Allo, O. P., art. *Religions de l'Inde*, p. 818. Consultă și: René Grousset, *Les philosophies indiennes, les systèmes*, 2 vol., Paris, 1931. Dintre filosofi cei mai vestiți ai indienilor, numim pe: *Radhakrishnan*, *Vivekananda*, *Rabindranath Tagore*, *Mahatma Gandhi*, etc. Asupra școlii *Yoga* și yogismului, consultă eminenta lucrare a lui: Mircea Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, București, 1936.

Ultimele lui întrupări și cele mai însemnate sunt în eroul regal: *Rama* și în *Krișna*, care are multe puncte de asemănare cu Iisus Hristos. O parte din peripețiile acestor întrupări sunt descrise în poemele sacre: *Ramaiana* și *Mahabharata*.¹

Șiva este zeul cel mai periculos. El este zeul distrugerii totale și al nenorocirii. Soția sa, *Kali* sau *Durga*, este personificarea cruzimii. Lor li se aduce un cult, combinat cu sacrificii abundente, spre a-i molcomi. Fiii lor: *Ganeșa* și *Kartikeia* sunt zei ai înțelepciunii și războiului.

Ceea ce ne surprinde în neobrahmanism este, astfel, dogma trimitară și cea incarnațională, care sunt vechi reminiscențe revelaționale ancestrale.² Întrupările sau avatarele lui Vișnu arată luminos, alături de ideea esențială a întrupării, și depravările sale formale, până la chipul de broască sau de mistreț. Superioritatea aceasta religioasă este însă pur naturală. Ea demonștră luminos până unde s'a putut urca spiritul omenesc, în cunoașterea Divinității. Alături de aceste superiorități incontestabile religioase, neobrahmanismul practică obiceiuri dintre cele mai inferioare idolatre.

Cultul zeiței *Kali* era îmbinat cu jertfe omenești. Moartea soțului impunea zidirea de vie și a soților sale, sau sinuciderea lor, etc. etc. Neobrahmanismul a ajuns, așa dar, la idolatrie, care permite toate monstruozitățile și imoralitățile. Decăderea aceasta au observat-o și Inzii, care, pela începutul veacului al XIX-lea, au început să-l reformeze. Numele neobrahmanismului reformat e: *Brahma-Somai*. Intemeietorul lui e un anumit: *Rab-Mohum-Roy*. Dar și el s'a împărțit în mai multe secte. În fruntea unei secte din acestea stă brahminul: *Ciunder-Sen*, care se consideră de profet și a trimis scrisori la toate popoarele. Fundamentul

¹ În *Mahabharata* se află încorporată prestigioasa scriere mistică: *Bhagavad-Gita* (Cântecul Domnului sau al celui fericit), unde, sub forma omenească a eroului *Krișna*, Dumnezeu unic și panteist *Vișnu* dă unui rege războinic învățătura înțelepciunii, care îi va asigura mântuirea. Cf. E. Bern. Allo, O. P., art. *Religions de l'Inde*, p. 815. Vezi și: E. Senart, *La Bhagavad-Gita*, trad. avec une introduction, Paris, 1922. La noi, această scriere a fost prezentată publicului, cu judicioase documentări critice, de: I. Mihălcescu, *Bhagavad-Gita*. Poemă indiană. Traducere și note, București, 1932.

² Cf. Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 412.

religiunii Brahma-Somai este: a) *Teismul*, sau credința într-o ființă sau putere supremă impersonală. b) *Viața viitoare* fără metempsihoză. c) *Ștergerea idolatriei* și d) *Egala îndreptățire* a tuturor religiunilor, care stau pe baza revelațiunii, a cărei judecator e mintea omului.¹

Ca o reacție contra politeismului neobrahmanic, contra castelor și formalismului sterp hinduist, se naște în India: *budismul*.

Ca o reacție contra zeilor vechi ai Indiei: *Varuna*, *Rudra*, *Agni*, etc., budismul se precizează, dela început, *ostil zeilor*. Intemeietorul acestei noi religii este înțeleptul *Budha*. El s'a născut în familia nobilă regească *Sachia*, în Capilavastru, la poalele muntelui Nepal. Budha mai este numit, de aceea, și *Sachia-Muni* = înțeleptul *Sachia*, sau *Gautama*, ascetul, după numele unui vestit ascet din familia sa.

De tânăr, s'a evidențiat ca un copil foarte talentat. La vârsta de 29 ani pleacă în păduri, în haină de ascet. Aici își formă el doctrina sa, în luptă neconținută cu stăpânirea trupului său și în luptă nesfârșită cu spiritul rău: *Mara*. Din încercările acestea însă, Budha iese biruitor. În acest sens se numește el *luminatul* = *Budha*, sau *desăvârșitul* = *Tathagata*, *Ina* = *curceritorul*, *Suguta* = *cel binevenit*, etc.² După acești șapte ani de formație, la vârsta de 36 ani, începe propovăduirea doctrinei sale, pe care o continuă timp de patruzeci și patru de ani. Moare la vârsta patriarhală de 80 ani, în urma unei intoxicații cu carne de porc, lăsând în urma sa un mare număr de discipoli.³

Budha nu a scris nimic. Discipoli ulteriori au scris doctrina sa în trei cărți: *Vinaia*, *Sutra* sau *Dharma* și *Abidharma*, numite la un loc: *Tripitaca*. Doctrina lui Budha este o *doctrină ateistă*. Budha refuză orice zeu dintre cei vechi indici. El afirmă că omul nu are nevoie de niciun Dumnezeu, pentru a se mântui. Morala lui Budha este o *morală pesimistă*. Singura realitate

¹ Suciu, *o. c.*, vol. I, p. 267.

² Cf. Găina, *Buddh. și creșt.*, An. XXV, 1905, p. 13; A. Roussel, art. *Religion de l'Inde*, în DA. II, col. 645—676.

³ O bună biografie a lui Gautama Budha, vezi la: Pfeiderer, *Religion und Religionen*, p. 129 sqq.

care există este *suferința*. În viața omului, dela naștere și până la moarte, totul este suferință. Suferința imanentă naturii umane se mărește prin viață destrăbălată și plăceri neînfrânate. Fericire pământească nu poate exista. Incetarea suferinței coincide cu încetarea de a trăi. Morala budistă învață, deci, renunțarea la viață, nimicirea poftei de a trăi.¹

Calea aceasta de nimicire a poftei de a trăi și prin ea: de nimicire a însăși suferinței, cere îndeplinirea a opt condiții: viață dreaptă, faptă dreaptă, cugetare dreaptă, cuvânt drept, credință dreaptă, hotărâre dreaptă și meditațiune dreaptă.² Calea ultimă de desăvârșire este *meditația*, cu ajutorul ei omul ajunge la cunoașterea adevărului și la intrarea sa în *nirvana*. Nirvana este identică cu *karma brahmanică* și înseamnă *nimicire*, *neant*, *non existență*. Asupra acestei stări, Budha n'a insistat în special. De aceea nu putem ști, dacă înseamnă numai o încetare a suferințelor, sau chiar o nimicire a sufletului, o non existență deplină și totală.³

O singură realitate, care stă la baza întregii doctrine budiste: *mizeria* și *servitutea umană*, este prezentă peste tot. În urma acestei realități sociale și psihologice, cei mulți și nenorociți înregistrează, în budism, victorie după victorie. Datorită vieții lor mizerabile de pe pământ, ei se revoltă și desființează, prin nirvana, viața de dincolo, unde nu mai admit eventualitatea unor surprize; datorită aceleiași vieți, cu cumplita inegalitate a claselor, ei se refugiază în liniștitoarea învățătură a transemigrării sufletelor, care nivelează și desființează orice deosebiri de trup și de clasă.⁴

Budha impune comunității budiste o morală dublă: una pentru oamenii de rând, iar alta pentru cei mai superiori. Una oprea: desfrânarea, furtul, uciderea, adulterul, minciuna, beția, lăudarea cu puteri supranaturale, iar alta mai adăuga: oprirea

¹ Cf. Găina, *Buddh. și creșt.*, An. XXV, 1905, p. 86 sqq.; Andrei, *Probl. fer.*, p. 74 sqq.

² Cf. Găina, *ibid.*, p. 145 sq.

³ *Ibid.*, p. 90 sqq. Vezi și: I. Coman, *Budism și creștinism*, în *Raze de lumină*, An. II, Nr. 5, 1930, p. 357 sq.

⁴ Cf. H. Höfding, *Philosophie de la religion*, trad. de Schlegel, II éd., Paris, Alcan, 1909, p. 140 sqq.

mâncării de după amiază, jocul și cântecul, podoabele și primirea de bani.¹

Adepții lui Budha compromit pozițiile doctrinale inițiale ale maestrului. Ei îl idolatrizează pe Budha, sub denumirea de *deva*, în al patrulea cer, adică în *Tusita*, iar din practicile sale, rare sunt cele ce se mai îndeplinesc întocmai. Despre persoana lui Budha au concepții politeiste foarte curioase. După aceste concepții, au fost mai mulți Budha în trecut și vor fi mai mulți Budha, în viitor. Unul dintre aceștia s'a întrupat și se întrupează neconținut în persoana lui *Dalai-Lama*,² capul politic și religios al budiștilor din Tibet.³ Din practica rugăciunilor, apoi, s'a ajuns astăzi la caricaturala soluție a scrierii celei mai principale rugăciuni: „*Um mani padme hum*“⁴ pe o hârtie, care se învârtă cu ajutorul unei roți de mai multe ori.⁵

De fapt, însuși Budha nu a avut pretenția de-a fi socotit zeu. El pretindea numele de *înțelept*. Religia întemeiată de el, pe lângă precepte salutare, profesează *ateismul*, deci, nu poate fi nicidecum o religie revelată, ea fiind organic contrară lui Dumnezeu. Această religie, apoi, nu este decât o *morală pesimistă*, care distruge orice dragoste de viață, cât privește metempsihoza, ea este o concepție inadmisibilă, referitoare la concepția adevărată despre suflet.

Dar, nu numai atât, concepția despre *nirvana* este o concepție dezastruoasă, din punct de vedere moral. Această concepție

1 Găina, *Buddh. și creșt.*, An. XXV, 1905, pp. 151 sq.; 155 sq. Cf. Mihălcescu, *Elem. de filos. creșt.*, p. 79 sq.

2 În *Dalai-Lama*, care înseamnă: „*Oceanul înțelepciunii*“ se încarnează spiritul primului *bodhisattva*, mare taumaturg *Padmapani*, care este întemeietorul lamaismului. *Bodhisattva* sunt tot atâți Budha, care pentru binele omenirii părăsesc nirvana și intră în persoana omenească a lui Dalai-Lama, supusă morții. La moartea lui Dalai-Lama, se crede că zeul *Bodhisattva* se întrupează în acel moment într'un copil. Acest copil este căutat cu asiduitate de lamaști, iar atunci când este aflat este încoronat. Ultimul Dalai-Lama, un copil de 5 ani, a fost încoronat în 28 Februarie 1940, într-o mare mănăstire din *Lhasa*, în Tibet.

3 Cf. Suciu, *o. c.*, vol. I, p. 275; Pfeiderer, *Religion und Religionen*, p. 159 sq.; M. Weber, *Religionssoziologie*, II Bd., p. 309 sq.

4 Adică: „*O, fericitul din lotus*“, care nu era altcineva decât *Brahma*, stând pe o frunză de lotus.

5 Cf. Mihălcescu, *Elem. de filos. creșt.*, p. 80 sq.

nimicește moralitatea, aici pe pământ, și desființează sancțiunea de dincolo. Și budismul, deci, ca forma cea mai superioară dintre religiile indice, este imperfectă și dăunătoare pentru viața individului și a colectivității.

Din cauza luptelor intestinale și influențelor externe: ale brahmanismului, rămas dușman de moarte, și ale speculației metafizice și mistice, în budism, numai după câteva secole dela moartea lui Budha, se întâmplă marea schismă, care durează și astăzi. De atunci există două forme de budism: una, care ar fi cea adevărată și tradițională și pe care adversarii o numără în dispreț *Hinayana*, sau „*Carul Mic*“ și care subsistă încă în Ceylan, în Birmania, în Siam și în Cambodge, acesta este „*budismul de Sud*“; alta: în Nepa!, în Tibet, în China, în Annam, în Coreea, în Japonia, țări cucerite succesiv, cu numele de *Mahayana*, sau „*Carul Mare*“, sincretism, în care doctrina maestrului s'a alterat profund printr'un amestec cu toate mitologiile ieșite din fermentația religioasă hindusă și cu tot felul de tradiții locale, acesta este „*budismul de Nord*“.¹

Aceste forme de religii mari necreștine dacă ar ceda din aberațiunile lor, ar fi cele mai ideale și ușoare, dacă nu naturale, treceri înspre creștinism.²

Concluziuni creștine. Din ancheta diferitelor religii necreștine, care există alături de creștinism, în prezent, am putut constata completa lor inferioritate, imperfecțiune și lipsă de transcendentalitate. Toate aceste religii sunt de origine umană, sau reformări, mai puțin sau mai mult abile, ale formelor externe de manifestare a sentimentului religios, lipsit de corectivul revelațional supranatural.

Și atunci când nu se afirmă, dar și atunci când se afirmă o origine divină și o inspirație sau o revelație supranaturală, se

1 E. Bern. Allo, O. P., art. *Bouddhisme*, în *Apologétique*, ed. par Brillant et Nédoncelle, Paris, 1937, p. 828.

2 Vezi asupra asemănarilor și deosebirilor dintre budism și creștinism: Găina, *Buddh. și creșt.*, An. XXIV, 1905, pp. 214—234; 277—305; 340—365; 417—431; 557—571; An. XXV, 1906, pp. 1—19; 81—97; 145—161; 209—216; Coman, *Budism și creștinism*, pp. 357—365; E. B. Allo, art. *Religions de l'Inde*, p. 321 sqq. și: Al. N. Constantinescu, *Budismul și creștinismul*, București, 1928, pp. 15 sq.; 25 sqq.

poate dovedi că aceste religii nu cuprind nimic supraomnesc, nimic minunat, sau revelat.¹ Fondatorii sunt toți oameni simpli, fără puțința unei recomandări supranaturale; învățătura lor, deși genială uneori, superioară alteori, cuprinde, alături de incontestabile superiorități doctrinale, morale ori culturale și cele mai groșiere forme politeiste sau păgâne.²

Din punct de vedere al criteriilor revelaționale, toate aceste religii necreștine prezintă peste tot deficiențe și puncte vulnerabile. Ele pot fi considerate ca *forme ideale de religii naturale*; atunci însă, când se pretind revelate, ele trebuiesc dovedite ca false, așa după cum am precedat și noi, în expunerile anterioare. Din aceste expuneri reiese luminos: *unicitatea revelațională a creștinismului, sau a religiei creștine*.³

Religia creștină este singura religie a cărei valoare doctrinală și soteriologică este incontestabilă. Această religie este *singura religie revelată supranatural pe deplin*, deci singura religie cu originea și autoritatea sa de ordin divin, care deține potențe universaliste de răspândire, privilegiu de care nu se bucură niciuna dintre celelalte religii necreștine, despre care am discutat, considerând legea veche iudaică numai ca umbră a bunurilor viitoare.⁴

Prin această cercetare comparativă interreligioasă, am oferit o lumină nouă expunerilor noastre anterioare, asupra *divinității creștinismului*.

Religia creștină rămâne singura religie adevărată și transcendentă în fața tuturor acestor religii contemporane, *dovedită ca false*. Numai această religie cuprinde întreg adevărul, deoarece fondatorul ei este o persoană supranaturală, dovedită ca atare, Domnul nostru Iisus Hristos. Numai această religie oferă, de

1 Vezi: P. Althaus, *Die Weltreligionen und das Christentum. Vom gegenwärtigen Stand ihrer Auseinandersetzung*, Münster, 1928, pp. 6, 13.

2 Descamps constată pe larg și sugestiv *geniul religiilor* în lucrarea sa: *Les génies des religions*, Paris, Alcan, 1930, palidă imitație a epocii scrieri a lui Chateaubriand, *Le génie du christianisme*, Paris, 1804.

3 G. Mensching, *Das Christentum im Kreise der Weltreligionen. Grundsätzliches über das Verhältnis der Fremdreigionen zum Christentum*, Giessen, 1928.

4 Ev., 10, 1.

aceea, și mântuirea deplină, întrucât conține și virtualități soteriologice universale și neegalate de lucru. Numai această religie este „*adevărată și unica religie absolută*“.¹

Pentru ultima dată, toate *atacurile pozitivistice*, care deneagă și religiei creștine deținerea adevărului, prin negarea transcendențialității sale, ca și a tuturor celorlate religii, se dovedesc ca neavenite.² Religia creștină nu poate fi pusă în rând cu celelalte religii și tratată, în consecință, ca și ele. Religia creștină răspunde pe deplin tuturor criteriilor revelaționale. Față de ea toate celelalte religii se dovedesc deficiente, inferioare și imperfecte. Din toate expunerile, de până acum, rezultă o incontestabilă superioritate doctrinală, morală și culturală a religiei creștine.³

Această superioritate, completată cu *deplinătatea revelațională* divină și cu *supranaturalitatea*, sau cu *transcendențialitatea* sa, conturează unic *religiunea creștină*, cu virtualități neegalate doctrinale și soteriologice.⁴

1 Cf. Schwetz, *Theol. fund.*, vol. I, 362 sqq.; Sprinzl, *Fund. Theol.*, p. 402 sqq.; Savin, *Icon. și apost.*, p. 75; Althaus, *Weltrel. und Christ.*, p. 10 sqq.; Mensching, *o. c.*, p. 37 sqq.

2 Vezi: Boulenger, *o. c.*, p. 191.

3 Cf. F. Niebergall, *Welches ist die beste Religion?* Tübingen, 1906, pp. 59 sqq.; 65 sq.

4 Adaos bibliografic la capitolul „*Religii mari necreștine*“: Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. franț. Colin, 1904.

Hartings, *Encyclopaedia of Religions und Ethics*, Edimbourg, 1908—1921. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 3 voll., III éd., Paris, Beauchesne, 1929.

G. Clément, *Les religions du monde*, Paris, Payot, 1931; etc.

CAPITOLUL VI

Religia viitorului

Există numai o singură religie a viitorului și aceasta este creștinismul. Această religie îndeplinește toate condițiile, care sunt necesare pentru o victorioasă îndeplinire a misiunii sale. Or, această misiune fiind situată în timp, creștinismul a fost prevăzut cu cele mai ideale calități și puteri de însuși întemeietorul său, spre a corespunde și a străbate toate piedicile ce i se vor ivi în cale.

Creștinismul este, astfel, o realitate istorică și doctrinală, care este prevăzută cu mijloace nu numai naturale, dar mai ales și prin excelență, cu mijloace supranaturale, pentru a și asigura existența și îndeplini menirea.

Enumărând numai câteva dintre aceste mijloace supranaturale de persistență în fața timpului, spațiilor și oamenilor, vom observa că nicio altă realitate din patrimoniul omenirii nu se bucură de o astfel de situație privilegiată, astfel că nicio altă realitate filosofică sau științifică nu ar putea înlocui creștinismul, cu depline eficacități de lucru și puteri de existență, în fața atacurilor raționale, care totdeauna vor rămâne aceleași.

Așa, creștinismul este o doctrină și o viață cuprinsă în izvoare autoritare de credință: *sfânta Scriptură și sfânta Tradiție*. Aceste izvoare sunt mai presus de ascuțișul minții, ele formează revelația supranaturală, care s'a dăruit omenirii de către Dumnezeu. În acest tezaur, lucrător autorizat nu mai este omul, cu rațiunea sa, ci numai Dumnezeu, cu rațiunea Sa divină.

Atât și încă ar fi destul, spre a atesta mersul supranatural al acestor realități creștine, asigurat de autoritatea divină, față de toate celelalte mersuri relative și vremelnice. Dar, Dumnezeuirea asigură acest tezaur cu paznici și mai puternici. Ea dă în pază acest tezaur *Bisericii*, instituția socială, pe care nici porțile iadului nu o vor clinti;¹ o instituție infailibilă, fiindcă cu ea stă alături însuși Domnul nostru Iisus Hristos până la sfârșitul

¹ Mat., 16, 18.

tuturor vremurilor,¹ iar Sfântul Duh o asistă neconținut, conducând-o spre tot adevărul.² În sfârșit, cu astfel de mijloace asigurătoare, noua religie putea fi încredințată spre pază și omului, membru al Bisericii și conducător al ei, prin succesiune continuă și neîntreruptă dela sfinții apostoli, sau: *ierarhiei*, gardiana temerară și plină de intoleranță a acestei comori. Ierarhia nu este însă, lăsată singură în fața acestei grele misiuni: de a păstra intact tezaurul doctrinal al religiei creștine, ea este asistată, *jure divino*, de către *Duhul Sfânt*.

Duhul Sfânt este supremul principiu și de sfințire și de conducere, spre tot adevărul, în Biserica creștină. Acest Duh Sfânt este o persoană adevărată și consubstanțială dumnezeiască.³ Iată, deci, ce colaborează la asigurarea înaintării în viitor a religiei creștine: o societate perfectă — *Biserica* —; o organizație omenească aleasă — *ierarhia* —; și peste toate o persoană dumnezeiască, neconținut activă și prezentă — *Duhul Sfânt*. Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Duhul-Sfânt își dau mâna împreună, colaborând cu cele mai supranaturale puteri harice, noetice și paracletice, din câte există, pentru a asigura viitorul unei religii: *creștinismul*.

De ce? Fiindcă această religie deține singura mântuire adevărată a omenirii, deci și singurul adevăr asupra existenței și menirii noastre, realități ostenite nu de noi, ci de însuși Dumnezeu-Omul Iisus Hristos. Odată ce sunt de o proveniență complet eterogenă posibilităților și rezultatelor omenești de lucru, și asigurarea lor este o problemă ce nu mai e lăsată, spre rezolvire, pe seama oamenilor. Căci, oamenii cu mentalitatea lor și veșnica lor raționabilitate ar fi compromis, cât de curând, aceste temeuri eterne ale adevărului și ale mântuirii noastre.

În calea acestor realități se ridică, în ultimul timp, din cele mai puțin întărite lagăre ale rațiunii, veleități de sisteme noi, cu pretenții de înlocuire a religiei creștine. Religia creștină nu mai e, după aceste minți amețite, decât o etapă, fie spre o religie mai superioară — o etapă, deci, pe scara unui progres

¹ Mat., 28, 18.

² Io., 15, 26, 12.

³ Cf. P. Rezuș, *Despre Duhul Sfânt. Sinteză pneumatologică*, Sibiu, Seria Teologică, 1941, p. 34 sqq.

evolutiv, fie spre un sistem cu totul nou, care să înlocuiască radical religia creștină, din care să nu rămână nicio urmă.

Dacă primii par mai puțin periculoși, decât cei de-ai doilea, vădit ostili și sătui oarecumva de orice religie, rezultatele și ale celor dintâi nu sunt cu nimic mai puțin dezastruoase.

Cu toții, acești atacatori pleacă, fără a cunoaște adevăratele baze ontologice ale religiei creștine, și se erijează în promotori și inauguratori de curente, sau de noua religii, fără a ști, că, peste toate sforăliile lor, religia creștină există și va exista supranatural mai departe, peste puterile lor și peste teoriile lor. Aici stă toată zădărnicia acestor atacuri, cât și toată zădărnicia ocupației noastre momentane cu ele, atât de neglijabile sunt ele în planul iconomic divin de conducere a lumii!

Dacă din acest punct de vedere ortodoxul nu are la ce se ocupa de aceste teorii absurde, inventate de rațiunea bolnavă a omului, totuși, pentru ineditul lor, merită a fi cunoscute și vădite, în netemeinicia lor.¹

Pe vremuri, astfel, a făcut multă vâlvă „religia umanității” a marelui filosof pozitivist Auguste Comte.² Acest filosof învăța că într-un viitor mai apropiat, sau mai îndepărtat, religia creștină se va perima, ea se va învechi, dogmele vor cădea, știința va câștiga din ce în ce mai mult teren în dauna religiei, care pe încetul va fi înlocuită cu o religie a umanității.

La această dată, omenirea nu va mai avea nevoie de Dumnezeu, de dogme, de principii morale, ci numai de fenomene și legi științifice. Noua religie pozitivistă a lui Comte adoră trei alte realități, constatăte ca existente de sistemul său filosofic: *umanitatea*, pe care o numește „Marea Ființă”, *pământul*, pe care-l numește „Marele Fetiș” și *universul*, pe care-l numește „Marele Mediu”.³

1 Vezi trecerea în revistă a unora dintre aceste religii ale viitorului la capitolul „Necesitatea religiei” (Obiecțiuni), p. 538 sq.

2 Vezi scrierile sale: *Cours de philosophie positive*, (1830—1842), *Système de politique positive* (1851—1854), *Catéchisme positiviste* (1852), *Appel aux conservateurs* (1855), *Synthèse subjective* (1856).

3 Cf. L. Roure, art. *Positivisme*, în *Dict. apol. de la f. cath.*, t. IV, col. 39 sq.

Regisor peste aceste trei realități pozitivistice va fi „Marele Preot”, care nu va fi altul decât însuși A. Comte, care va organiza și *noul cult*.¹

Acesta a fost „marele vis”, dar și „marea himeră”, pe care l-a urmărit acest filosof cu întreg sistemul său filosofic. Cu noua sa religie, el spera într-o pacificare deplină a popoarelor, care alcătuiesc „Marea Ființă” și totodată spera într-o ancorare definitivă a aspirațiilor acestei umanități, în realitățile imanente fenomenale.

„Teologia și metafizica devenind obiecte de muzeu ideologic, pozitivismul rămâne cultul omului pentru om. Omul e măsura sa însăși și obiect al propriei adorări. Religia pozitivistă se coboară la o simplă antropolatrie, iar omul rupt din legăturile lui cu cerul, rămâne singur cu memoria morților”.²

Cât este de iluzorică această religie antropolatră a umanității ne-o atestă, fără nici o altă întrebare asupra adevărului și temeiniciei sale, starea actuală a omenirii în prag de ură și îndușmănire cosmică, prin războaie. Nu credem nicidecum că aceasta ar fi religia viitorului, pe care a visat-o A. Comte! Și nu credem, nicidecum, în rezultate pacificatoare curat umane, sau în rezultate morale ale unei științe amorale și atee; deși cultura mereu crescândă „cristalizează insuccesele creativității”, ducând pașii omenirii spre „o existență superioară”.³

De ce nu se admite că traiul omenesc, dacă e posibil pe pământ încă, atunci, e posibil încă la umbra principiilor salutare ale religiei creștine și nu este datorit unei păgâne și monstruoase autoadorări și autoîndumnezeiri a omenirii? Fără această realitate supranaturală, nu știm unde ar ajunge toți pozitiviștii cu progresul lor științific și cultul umanității lor!

Tot sub influență pozitivistă stau și adepții unei „religii naturale”, care va înlocui pe viitor creștinismul. Această religie naturală exclude orice temei supranatural, fie dogmă, fie persoană divină; ea reîntoarce pe om numai la cultul său individual și numai la cultul naturii înconjurătoare. Cuprinsul doctrinal

1 Cf. L. Roure, art. cit., col. 40.

2 N. Crainic, *Puncte cardinale în haos*, București, Cugetarea, p. 63.

3 Cf. M. Berdijaew, *Der Sinn des Schaffens*, Berlin, 1927, p. 345 sq.

al acestor religii noi, asemănătoare vechilor teodicee, este datorit minții omului. Noua religie nu este, astfel, decât un sistem filosofic rațional oarecare, cu toate calitățile lui raționale, dar, mai ales, cu toate defectele lui.

Cu protagoniști entuziaști, ca *Jean Jacques Rousseau* (*Profession de foi d'un vicaire savoyard*), *V. Cousin* (*Fragments philosophiques, Du vrai, du Beau et du Bien — les préfaces*) și *J. Simon* (*La religion naturelle*), această teorie îndrăzneată, dar plină de adulație față de rațiunea omului, încalcă întreaga teologie protestantă modernă, care a părăsit pe deplin bazele revelaționale autoritative, pentru cele mai obscure și mai dialectice baze raționale din câte există.

Prin prisma acestor teorii noi protestante, creștinismul este înțeles în cel mai diferit mod: sunt atâtea teorii câte capete protestante de teologi. Pozițiile autoritare, dar unitare dogmatice ortodoxe, au dat locul lor unor poziții dintre cele mai streine, mai instabile și mai șubrede și poate că și, de aceea, dintre cele mai contestate.

Fapt curios: teologia protestantă într'un timp uitase de bazele autoritative dogmatice creștine, — nu le mai ataca de loc —, spre a se ocupa, în schimb, și ataca furibund nouile teorii și sisteme de religii naturale la modă ale confrăților lor de credință!

De ce putere de înaintare în timp se bucură aceste sisteme de religii naturale nici nu mai merită să ne dăm osteneala a întreba! Ele circulă până ce află o minte mai ageră, spre a le sdruncina și a le surpa temeiurile lor raționale. Cu ele se surpă însă, însăși pozițiile compromise ale acestui creștinism protestant de dialectică și de paradă filosofică.

Este explicabilă, în fața acestei priveliști ce ne-o oferă lumea creștină protestantă, asmuțită pe toate baricadele rațiunii de către Luther, Calvin ori Zwingli, și atitudinea altor corifei necredincioși, care vor aborda la țărături și mai mișcătoare și instabile, în ceea ce privește religia viitorului.

Filosofia, mai ales, ne prezintă cele mai absurde păreri din partea unor reprezentanți autorizați ai ei. După o mentalitate, încetățenită și la noi, în filosofia noastră atât de sărăcăcioasă românească, fiecare individ, care și simte gândurile

tulburate de câteva elementare întrebări — pentru el totdeauna fără răspuns — existențiale, își construiește sistemul lui filosofic. Te trezești, astfel, cu fel de fel de nechemați, ca, de exemplu, *M. Uță*, la noi, că îți prezintă o „*filosofie a religiei*“, plină de cele mai teribile platitudini, culese de peste tot, dar culese cu o bolnăvicioasă pornire contra pozițiilor creștine.¹

Dar, nu de acest domn și de neînsemnatul lui studiu, ținem să ne ocupăm acum, ci de câteva mostre de mari filosofi, care însă, pe teren religios, au dat un lamentabil eșec cu teoriile lor.

Așa, unul dintre aceștia este *filosoful Hegel*, cu „*religia sa populară*“.

Pentru geneza acestei religii a viitorului este curios de știut că Hegel a studiat teologia la Tübingen. În atmosfera de aici se învață el a urî rom. catolicismul, pe care apoi identificându-l cu religia creștină, îl va detesta și refuza radical, opunând concepția sa rațională protestatară. Fiindcă ce vrea de fapt Hegel? El vrea să elibereze omenirea de toate formele despotice și anarhice doctrinale, cu care se înălțase silnic, peste conștiințe și popoare, papalitatea. Revolta filosofică a acestui filosof este de fapt o revoltă cu substrat liberalist protestant.

În primele sale eseuri teologice acum, respiră o aversiune nestăpânită către religia despotică, autoritară. Nimic nu e mai deplorabil, gândea el, decât depotismul politic și tirania religioasă, ortodoxia poruncitoare și inchizitorială. Nu trebuie confundată religia cu aceste forme coercitive, despotice, în care o îmbracă oamenii. În fața unei astfel de religii dictatoriale, el pune o religie liberatoare, o religie a rațiunii, o religie în care Dumnezeu e Eul absolut, rațiunea pură, iar lumea o manifestare a ei. Rațiunea e judecătoare în ultima instanță și nu trebuie să credem ceea ce n'are aprobarea ei.²

Aceasta este adevărata geneză a *religiei populare a lui Hegel*. El vrea să instaureze o religie populară, senină și liberatoare de suflete, cum era religia greacă, o religie care să se

1 *Filosofia religiei*, în „*Omagiu prof. C. Rădulescu-Motru*“ — Revista de filosofie, București, 1932, pp. 477—520.

2 I. Nisipeanu, art. *Hegel și filosofia religiei*, în Revista de filosofie, vol. XVI (Seria nouă), Nr. 3—4, Iulie-Decembrie 1931, p. 271.

adreseze și rațiunii, dar și imaginației și inimii totodată. Religia greacă era senină, voioasă, radiantă de frumos, intim amestecată în toate actele mari ale vieții, o religie, care, cu imaginația antropomorfică ce-i sta la temelie, umaniza pe zei, împrumutându-le pasiuni omenești, o religie care era, mai presus de toate, un cult al vieții.¹

De fapt, față de aceste pretenții, unele complet greșite, iar altele exagerate, ce afla filosoful Hegel în rom. catolicismul nu numai de atunci, dar și de astăzi și de totdeauna?

„Un creștinism, cum bine zice I. Nisipianu, care nu mai era de loc o religie o vieții, ci a morții, o religie, care nu mai era profund și sincer populară, căci nici nu putea fi. Fiindcă raționalismul ei abstract usca sufletele, dogmele ei erau înfățișate arid și pedant, catehismul ei însculcat minților fragede cu pedepse și torturi fizice și sufletești, o religie de ceremonii triste, de detașare de bucuriile vieții, o religie funciar pesimistă, de o parte, prin agitatea spectrului damnațiunii eterne pentru cei greșiți, pe de alta, funciar utilitaristă, prin promiterea raiului recompensator pentru cei buni“.²

Religia populară însă, nu are nicio virtualitate care să-i mai asigure mersul său în timp, precum și persistența sa victorioasă în contra atacurilor raționale.

Este adevărat că autoritativul divin al creștinismului a fost depășit de un autoritativ de origine curat omenească, care vrea să se suprapună autoritativului unic și adevărat al acestei religii.

Acest fenomen s'a întâmplat mai ales în rom. catolicism, care cu deosebită plăcere a recurs la mijloace arbitrare întotdeauna. Ortodoxia însă, a rămas aceeași cu ortodoxia hristică; ea este, de aceea, prototipul cel mai ideal al religiei populare, care, alături de calitățile pe care nu le afla Hegel în rom. catolicism, mai deține și calitățile supranaturale de perpetuare eternă a sa sub timpuri și între oameni.

Revolta filosofului I. Kant însă, a fost și de mai mare

1 I. Nisipeanu, art. *Hegel și filosofia religiei*, în *Revista de filosofie*, vol. XVI (Seria nouă), Nr. 3—4, Iulie-Decembrie 1931, p. 271.

2 *Ibid.*, p. 272.

intensitate și de mai întinse proporții. Atacurile sale sunt mult mai ample studiate, de aceea și mult mai periculoase.

Din punct de vedere teoretic, astfel, filosoful Kant restrânge domeniile religiei în limitele rațiunii — *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* —, căci rațiunea teoretică neputând pătrunde în noumenalul lucrurilor, în acel „*Ding an sich*“ incognoscibil, Dumnezeu nu este decât o ficțiune „*als ob*“ — *ca și cum există* —, iar nemurirea sufletului nu poate fi dovedită. Stând astfel lucrurile, religia creștină nu poate exista din punct de vedere supranatural, ea trebuie să se despoaie de toate elementele supranaturale. Căci menținându-le, sub vechile lor forme și uzanțe, înseamnă a ne înșela mai departe cu noțiuni fantome și idei fanteze.

Noua religie, deci, este deplin rațională, dar complet adogmatică,¹ I. Kant trece în revistă toate dogmele creștine și le leapădă pe toate, ca fiind pure invenții, având doar „un sens etic“. Fiind „simple teorii“,² cu privire la ființele suprasensibile, sau pure ficțiuni, cum va susține mai târziu filosoful Hans Vaihinger, întreg balastul revelațional este aruncat, I. Kant se îndreaptă cu pașii cei mai accelerați ai rațiunii către o religie naturală, curat adogmatică și atee din punct de vedere al rațiunii teoretice.

Abia acum intervine însă, rațiunea practică, cu „religia datoriei“. Omul fiind desbărat teoretic de orice autoritate supranaturală, Kant a înțeles că legea morală este șubrezită în însăși temeliile sale. Atunci, el a stabilit religia datoriei. Fiecare, liber, acționează numai după voia sa liberă, fără nicio sancțiune. Celebrul principiu al moralei autonome a lui Kant sună astfel: „*Lucră așa, ca norma ta de acțiune subiectivă să poată fi considerată ca normă de acțiune colectivă!*“

În virtutea acestui principiu eleuteronomic kantian, individul trebuie să acționeze — *er soll* — după imperativul categoric dictat de conștiința sa morală. Acest imperativ categoric,

1 *Crit. raț. pract.*, trad. de Amzăr și Vișan, p. 122 sq.

2 Cf. Negulescu, *Ist. filos. cont.*, vol. I, p. 338.

domnind peste toate voințele, va înlătura imperativele materiale externe cu heteronomia lor păgubitoare.¹

Kant a transformat, astfel, religia Dumnezeului transcendent creștin, într-o religie a unui Dumnezeu imanent, aflat în noi, în conștiința noastră.

Până la ce limite adevărate temporale a putut înainta această religie a dreptății kantiene ne-o arată timpurile noastre. Voința autonomă a lui Kant nu a fost nicicând mai încălcată de rațiune ca în zilele noastre, iar, în consecință, religia sa mai inexistentă.

Desridicând pe Dumnezeu, Kant a desridicat singura posibilitate de existență a unei religii, cât și baza sa ontologică. Religia în limitele rațiunii nu este, de fapt, decât un sistem filosofic oarecare, sau o religie naturală oarecare.

Între aceste două forme de religii filosofice: teistă populară a lui Hegel și ateistă rațională a lui Kant a răsărit, în timpurile din urmă, și-și face loc între intelectuali, mai ales una dintre cele mai periculoase forme ale religiei viitorului, așa numita *religie superioară aconfesională*.

Această religie, având la bază evoluționismul-naturalist, aprobă ideea de Dumnezeu și nemurirea sufletului, dar nu aprobă revelația creștină, ultimă și definitivă. Pentru promotorii ei, dintre care cel mai renumit este *Jean-Marie Guyau*, religia creștină nu este decât un inel din lanțul evoluției, la care a ajuns omenirea în prezent și dela care va pleca spre „*ireligiunea viitorului*“.² Viitorul însă nu e mai mult al confesiunilor creștine, viitorul e progresat, el este al unui *sociomorfism generalizat*,³ fără confesiuni, fără rom. catolicism, fără protestantism și fără ortodoxie. Principalul este să fii teist și să-L adori pe Dumnezeu, sau un fel de Dumnezeu, forma de adorare însă va fi unitară, sociomorfică, fără nuanțe confesionale.

La această nouă concepție a condus pașii omenirii mai întâiu revolta lui Hegel contra nuanței confesionale rom. catolice, apoi filosofia kantiană a religiei între limite raționale.

1 Cf. E. Voitschi, *Sisteme morale principale și diferite principii morale filosofice*, Cernăuți, 1903, p. 35.

2 *L'irreligion de l'avenir*, p. XII sq.

3 *Ibid.*, p. III sq.

Impăcarea amândurora a avut ca rezultat această nouă formă hibridă de religie a viitorului.

De de data aceasta însă, apărarea pozițiilor creștine este de tot ușoară. Iconomia cosmică a păstrat providențial, prin secole, această religie a viitorului aconfesional, fără nuanțe, și în prezent, ea este *religia ortodoxă*. Această religie, de fapt, este adorarea curată și ortodoxă a lui Dumnezeu și nimic altceva, așa că de ce ar căuta omenirea în viitor ceea ce are în prezent?

Nu e vina ortodoxiei, că au apărut miile de secte și mândrele confesiuni, în sânul unicului creștinism. Un lucru însă înlătură cu toată indignarea ortodoxia: *posibilitatea unei religii teiste a viitorului, în afara cadrelor creștine*.

Acest lucru nu poate fi realizat fără mijloace supranaturale, iar apelând la ele înseamnă a ne reîntoarce la originile paleotestamentare ale revelațiilor progresive, spre superioritatea și idealitatea Testamentului Nou.

Se pot ivi doar sisteme curat raționale de religii naturale ca cele înșirate până aici și care au un mers de tot limitat în acest viitor, ce și-l vreau numai al lor.

Mostre de religii ale viitorului mai puțin reușite au fost apoi „*religia dreptății a lui S. Proudhon*” și „*orgoliul vieții al lui F. Nietzsche*”. Proudhon ar fi vrut să înlocuiască creștinismul cu oarba balanțare a justiției umane, iar Nietzsche cu acel răsuflat orgoliu al vieții, care urma să creeze o omenire numai din supraomeni.¹

Ambele religii au rămas însă atât de uitare între foile cărților promotorilor lor, încât astăzi, când le reamintești, surprind ca niște venerabile obiecte de muzeu rațional ale umanității.

Mai favorabile în atitudinile lor inițiale față de religia creștină, dar tot atât de reprobabile în concluziile lor, sunt și sistemele de religii filosofice ale lui *Eucken* și *Scheler*.

Rudolf Eucken admiră religia creștină și vrea să rămână un bun credincios, el încearcă însă a armoniza sistemul său noetic cu creștinismul și de aici au ieșit acele streine noțiuni de „*religie universală*” și „*religie caracteristică*”. Noua sa

1 Cf. E. Papu, *Friedrich Nietzsche*, în *Ist. filos. mod.*, vol. III, p. 495 sq.

religie caracteristică, proprie fiecărui om „care trăește prezența unei lumi supratemporale“, este forma nouă de religie a viitorului, care va depăși formele vechi ale religiei universale.¹ Spre a armoniza însă, pozițiile idealismului său noetic cu creștinismul, R. Eucken, deși va admite, ca toți teiștii speculativi: I. H. Fichte, A. Günther, H. Ulrici și H. Lotze, cele două mari afirmații spiritualiste: existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, se va ocupa totuși cu critica și refuzarea unor adevăruri principale creștine, care vor transforma religia sa caracteristică într'un clasic exemplu de eres.² La Eucken apare luminoasă antinomia religioasă, ezitarea continuă între transcendența teistă și imanența panteistă sau naturalistă.³

Max Scheler va fi, de aceea, primul filosof care va observa pericolul eretic al raționalizării protestante a religiei creștine. Spre a împăca definitiv pozițiile autoritare ale religiei creștine cu pozițiile prea avansate în eres ale criticii raționaliste, Max Scheler nu vrea să fie nici creștin prea habotnic, dar nici raționalist prea convins. Și atunci caută să explice fenomenul religios numai cu *fenomenologia* sa, mult avansată de pe pozițiile fenomenologice ale colaboratorului său *filosoful evreu Edmund Husserl*.

Actul religios este tot atât de spontan, după Scheler, ca și actul percepției, primejdia unei raționalizări a acestui act, sau a confundării sale între metafizic și religios, este de tot insignifiantă, „*der religiöse Gott ist der Gott der heiligen Personen und Volksgott, nicht Wissensgott der Gebildeten*“. Scopul religiei nu este, de aceea, un scop eminent rațional-noetic, ci unul soteriologic: a intra în comunitate cu Dumnezeu, sau a se îndumnezei — *Vergottung*.⁴

Spre a se feri de rătăcirile raționale ale tuturor confrăților săi, M. Scheler exclude religia dela cunoașterea substratului lumii și existenței noastre și o reduce la o pasivă existență în fenomenalitate. Omul, după Scheler nu cunoaște cu religia, ci se mântue cu ea (*Konformitätssystem*).⁵

1 *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, III Aufl., Jena, 1912, p. 249 sqq.

2 Cf. N. Balca, *Rudolf Eucken*, în *Ist. filos. mod.*, vol. III, p. 222.

3 Florian, *Antinomiile credinței*, p. 265.

4 Cf. V. Bogdan, *Max Scheler*, în *Ist. filos. mod.*, vol. III, p. 431.

5 Vezi: *Vom Ewigen im Menschen*, I, pp. 300 sqq.; 360 sqq.

Scheler a sărit, astfel, de pe pozițiile necredincioase ale rațiunii pure nu acolo unde trebuia, ci tocmai pe extremele opuse ale unei religii neputincioase și schiloade, întemnițată în fenomenologie. Despre puterea de rezistență a acestei religii nici nu mai vorbim, deoarece glasul rațiunii neconținut se înalță întrebător până la marginile transcendentului, nu rămâne numai în fenomenal. Saltul lui Scheler, dacă era puțin mai elastic și mai puternic, ar fi fost identic cu saltul altui filosof, danezul *Sören Kierkegaard*, care însă, fără tendințe de compromis rațional sau fenomenologic a săltat cu întreaga sa ființă „în punctul în care Dumnezeu cel veșnic a trebuit să îmbrace existență temporică pentru a salva oamenii“. Adevăratul filosof trebuie să fie, spre a înțelege deplin religia creștină, „contemporan cu Iisus“.¹

Numai atunci, oricare filosof va ajunge să admită zădărniciia oricăror sforțări omenestii de-a crea sisteme de religii naturale ale viitorului, față de existența autoritativă eternă a unicei religii, cu calități absolute de lucru și viață: *religia creștină*.

Se vor ivi, de aceea, și cazuri de filosofi, care nu vor mai voi să se sbuciume între Scylla și Charybda neîmpăcată și neostenită a pozițiilor absolute supranaturale și cele naturale ale lor și vor admite, ca religie a viitorului, religia creștină numai prin prisma folosului său utilitarist, cum e *filosoful W. James cu pragmatismul său*.

W. James nu discută temeiurile eterne ale acestei religii, el îi constată temeiurile pragmatice și pe baza lor certifică și viabilitatea sa în viitor.

Contra acestui fel de a concepe necesitatea religiei avem de observat că fără temeiurile eterne de existență ale religiei creștine nu ar exista nici temeiurile pragmatice observate de W. James. Astfel că ultimele curg în mod natural din primele.

E curios, de ce acești filosofi, atât de apropiați de „*dumnezeiesc*“, nu se revarsă în el, ci anumit caută evadări neputincioase din el, parcă toată faima sistemului lor ar depinde de aceasta!

Răspunsul imediat îl aflăm și la James. Ideea de Dumnezeu este păstrată atât cât este utilă sistemului pragmatic, cât și

1 Cf. G. Popa, *Existență și adevăr la S. Kierkegaard*, p. 48.

individului. Individul experimentează personal religia care-i convine lui. Religia viitorului, după James, variază dela individ la individ, în măsura utilității sale. Noțiunile de Dumnezeu, Absolut, Spirit, etc., atunci când nu vor mai fi necesare, vor dispărea cu totul. Ele trebuiesc folosite actual, fără a mai chinui spiritul cu argumentarea lor scolastică.

Religia viitorului, după convingerea lui, nu poate fi în niciun caz spiritualismul, care sub forma lui actuală se reduce la un sentiment de admirație pentru anumite abstracții, și de antipatie pentru altele. Impregnat peste măsură de mulțimea ideilor raționaliste, spiritualismul dogmatic oficial imobilizează inteligența în atitudini de contemplație admirațivă față de o sumă de principii abstracte, înălțate la rangul și demnitatea de cauze finale. Religia viitorului va trebui să fie degajată de balastul lor, dacă dintre toate noțiunea de Dumnezeu va fi menținută, aceasta se va face numai sub rezerva utilității sale, pe care nu o are obișnuitul concept abstract al Divinității.¹

Această Divinitate însă nu e mai mult transcendentă, ci este coborâtă, chiar după expresia lui W. James, „în mijlocul noroiului fenomenelor particulare”.²

Iată, deci, și rezultatul pragmatismului, în ceea ce privește religia viitorului. Cercetând bine, nu aflăm în acest viitor nicio religie, după pragmatism. Omul trăiește, după acest sistem hibrid filosofic, în mijlocul celui mai crâncen materialism. Nimic nu interesează decât materia și folosul ei, altceva nu merită a intra în zona de filosofare pragmatică.

Viitorul este o noțiune goală de orice religiozitate, după pragmatism, ceea ce umple acest viitor este numai „pragma”. Această religie a viitorului pragmatist este una dintre cele mai oribile forme de religie din câte le-a inventat imaginația bolnavă a omului. Concesiile ce le face James pentru prezent însă, desrădă valabilitatea sistemului și în viitor. James recunoaște că religia este necesară acum, acest lucru ne atestă că omul are nevoie de religie întotdeauna și că noțiunile vitale ale religiei, ca: Dumnezeu, suflet, nemurire, mântuire, etc., vor avea curs în tot timpul existenței unei omeniri ca cea de astăzi. Mai mult, aceste

1 Cf. N. Tatu, W. James, în Ist. filos. mod., vol. III, p. 333.

2 Ibidem.

realități sunt singurele realități de a căror existență este ancorată toată soarta umanității.

Este departe, astfel, de tot, timpul ateelor deziderate ale pragmatismului!

Dar, una dintre cele mai celebre forme dintre aceste religii ale viitorului, care astăzi a ajuns la o tragică scadență, este „mesianismul proletarian al lui Karl Marx”.¹

Pus în practica bolșevică a „înapoiatei Rusii”, acest mesianism este una dintre cele mai catastrofale experimentări, chiar pe pielea omenirii, a unei astfel de religii a viitorului. Fiindcă comunismul rus a dăruit, cu ură și violență, toate crucile și toate altarele din Rusia. În locul lui Dumnezeu li s'a părut lor că au înscăunat pe marele și colectivul anonim: *proletarul*, de fapt au înscăunat în locul lui Dumnezeu animalitatea cea mai bestială, în locul dragostei au înscăunat ura, în locul dreptului forța pumnului, în locul moralei necinstea, iar în locul familiei desfrâul cel mai degradator.

Poporul cel numeros și umil s'a trezit deodată, că fără religie este un popor disperat, care nu valorează nimic în ochii conducătorilor și care nu se conduce după nimic. Însăși axa existenței și vieții de toate zilele a dispărut odată cu Dumnezeu și cu religia creștină. Cea mai cumplită desnadejde, din câte le-a cunoscut omenirea, a stăpânit în Rusia sufletele celor ce se închinău noii religii.

Numai prin prisma bolșevică poate vedea omenirea proporțiile adevărate ale fericirii ce stăpânește între hotarele creștinismului, cât și prețul, necântărit încă rațional, al unor afirmații spiritualiste mereu lovite și sdruncinate de furioasele talazuri ale rațiunii mereu infuriate contra lor.²

Ultima formă de religie a viitorului, pe care timpurile și oamenii au și pus-o în practică, desăvârșește și ilustrează, cât se poate de nimerit, toate aceste încercări rătăcite ale omenirii de-a afla forme nouă de religii ale viitorului. Ea demonstrează cu o logică impecabilă, dar neîntâlnit de sinistru, în concluziile

1 *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, herausg. von Friedrich Engels, I Bd., Berlin, 1932, pp. 560 sqq.; 592 sqq.; etc.

2 Intreg sbuciumul vieții și gândirii lui Karl Marx poate fi urmărit în splendorul studiului biografic al lui Karl Vorländer, *Karl Marx, sein Werk*, Leipzig, 1929.

sale, ceea ce poate realiza omenirea într'un viitor fără religie creștină.¹

Pericolul cel mai grozav ce amenință omenirea contemporană este, astfel, îndepărtarea de pe pozițiile religioase ale creștinismului.

„Omenirea, avem cei mai mulți impresia, spune *marele nostru filosof I. Petrovici*, nu se mai poate menține în vechile forme și atunci înaintea ei nu mai există decât două drumuri: sau să se înalțe într'o formă nouă, mai largă și mai comprehensivă, sau să alunece în prăpastie și să ajunge la pieire“.²

Singurele valori, care mai mențin echilibrul în aceste clipe tragice ale omenirii, sunt valorile creștinismului. Acest lucru au ajuns, în ultimul timp, după cum s'a putut constata din studiul lucrării de față, să-l admită din ce în ce o majoritate mai hotărâtă de voci și ale filosofilor și oamenilor de știință, fiindcă aceste valori sunt singurele cu caracter universal și absolut.

Ele trec peste divizările contemporane ale omenirii după interesele materiale, vederile deosebite politice și ajungerile gnoseologice și științifice ale timpului prezent; ele trec în viața viitoare, și peste divizările naționale și geografice, fiind singurele valori, cu puteri și calități supranaturale, ce urmăresc și vor reuși a realiza cele mai supreme valori ideale, împacând definitiv oamenii și înfrățind definitiv națiunile.

Creștinismul rămâne singura religie cu depline puteri și calități ideale de-a stăpâni viitorul. Ea este singura religie fără concurent, care înaintează pe greul drum al îndeplinirii misiunii sale dumnezeiești, în lume și între oameni.

Cu dumnezeiești baze ontologice și existențiale însă, ea conține în sine deplina asigurare a acestui drum, cât și perspectiva unei universale victorii, pe toate fronturile de osteneală și lucru ale cuvântului mântuitor creștin.

ADAUS: BISERICA ORTODOXĂ

1 Cf. Crainic, *Puncte cardinale în haos*, pp. 67—71.

2 *Biserica și pacea*, în *Revista de filosofie*, vol. XVIII (Seriă nouă), Nr. 2, Aprilie-Iunie 1933, p. 141.

BISERICA ORTODOXĂ

Biserica ortodoxă nu intră între problemele Teologiei fundamentale decât atunci când este considerată ca *organism religios și social*. Numai din aceste puncte de vedere va fi tratată și aici problema Bisericii, *punctul de vedere dogmatic sau confesional* rămânând rezervat Teologiei dogmatice.

Temelia introducerii problemei Bisericii ortodoxe în Teologia fundamentală va rămâne numai tratarea anterioară a celor patru probleme fundamentale. Pe ele și prin ele se va rezolva, se va introduce, se va extinde și se va justifica materialul ecclesiológic în cadrele Teologiei fundamentale.

Altfel nu!

Expunerea acestei probleme conturează pe deplin și lămu-rește definitiv expunerile de până acum. Biserica creștină în general, și cea ortodoxă în special, este o instituție divină, întemeiată pe ideale baze sociale și încredințată cu deplinătatea puterilor doctrinale. Ea este deținătoarea, conservatoarea și explicatoarea unic autorizată, a revelațiunii divine.

Intemeierea, existența și ființa acestui organism religios și social completează, cu ultime adausuri, expunerile noastre apologetice de până acum.

Biserica este, astfel, un *organism religios*. Ea este înființată de însuși Domnul nostru Iisus Hristos și organizată pe bază religioasă, ca deținătoare a tezaurului doctrinal și gardiană infailibilă a lui, prin ierarhia sa.

Biserica este, apoi, și un *organism social*. Bazele sale de organizare sunt cele mai ideale baze de organizare socială. Numai așa prin Biserică s'a putut inaugura începutul unei noi omeniri.¹ Altfel, Biserica, deși instituție divină, nu ar fi fost viabilă.

¹ Cf. Delitzsch, *Christl. Apologetik*, p. 185.

DEFINIREA

Biserica¹ este o instituție divină, întemeiată de Domnul nostru Iisus Hristos pe cruce, spre mântuirea tuturor credincioșilor ce-o compun: cler și popor, sau ierarhie conducătoare și turmă ascultătoare, care au aceeași credință și se supun aceluiași sfințe taine.

Dacă se are în vedere numai *caracterul văzut* al Bisericii, atunci Biserica se poate defini și ca o societate sau comunitate a tuturor credincioșilor ce au crezut, cred sau vor crede în Domnul nostru Iisus Hristos.

Dacă se are în vedere *caracterul nevăzut* al Bisericii, ea este definită ca o *societate spirituală*, „purătoare a darurilor și a puterilor prin care transformă omenirea în împărăție a lui Dumnezeu”.² Și una și alta dintre aceste definiții sunt unilaterale și defectuoase. În definirea Bisericii intră întemeierea sa, caracterul său, componența sa, unitatea credinței și a celor șapte taine.

Biserica se împarte, din punct de vedere al componenței sale, în: *Biserică a Vechiului Testament*, când cuprinde pe toți cei ce au crezut în Domnul nostru Iisus Hristos, înainte de venirea Sa, și în: *Biserică a Noului Testament*, care este comunitatea tuturor celor ce cred în Domnul nostru Iisus Hristos, dela venirea Sa.³

Biserica se mai împarte în: 1. *Biserică luptătoare*, care este încă în luptă pe pământ cu câștigarea mântuirii, sau suferă pedepsele de după judecata particulară și se numește atunci și *B. pătimitoare sau suferitoare* și 2. *Biserică triumfătoare*, care se bucură de fericirea hărăzită dreptilor și sfinților în ceruri.

Biserica ortodoxă pune accentul adevărat și pe caracterul văzut și pe cel nevăzut, cât și pe diferitele feluri de credincioși ce-o compun. Legăturile de unire între aceste stări diferite sunt legăturile dragostei nemuritoare.⁴

1 Dela denumirea grecească: *ἐκκλησία* (*νικητική*) dela substantivul căreia derivă franc. *église*, iar dela adjectiv termenii germanici: *Kirche*, *church*. „Biserica” noastră are o altă terminologie, ea derivă dela „*Basilica*” latină.

2 Cf. Andrusos, *o. c.*, pp. 280 sq.; 288.

3 Cf. Comoroșan, *o. c.*, p. gen. p. 316.

4 Consultă vederile rom. catolice asupra noțiunii și doctrinei Bisericii ortodoxe la: Th. Spacil, *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam orientis separati*, în *Orientalia christiana*, Ser. II, 2, Romae, 1923.

INTEMEIEREA

Biserica a fost întemeiată de Domnul nostru Iisus Hristos pe cruce. Insuși Domnul nostru Iisus Hristos stabilește toate elementele de componență ale noului organism religios, pe care-l înființează pentru omenirea ce era chemată la Evanghelie.

El i-a oferit, așa, o doctrină vie și eternă, a stabilit condițiile de admitere în noua societate, sistemul de viață al acestei societăți, cât și componența sa. Biserica, nou înființată de Domnul nostru Iisus Hristos, este organizată pe *baze sociale*, în forma unei *comunități sociale*, sau în forma unei *societăți*. Ea se compune din oameni, care se supun unor legi de organizare, pe care le respectă, etc. etc. Noua societate nu copiază *vechiul sistem social al sinagogilor*. Contra sinagogilor și a spiritului ce domnea în ele se pronunță, nu rareori, Domnul nostru Iisus Hristos.¹

VIZIBILITATEA

Biserica întemeiată de Domnul nostru Iisus Hristos este vizibilă. Fiind o *societate omenească perfectă*, Biserica se compune din membrii vii, din conducători vii; ea dispune de legi de organizare și de mijloace de convingere și conducere. Toate acestea ne atestă caracterul vizibil al Bisericii.

Natural, că, alături de aceste elemente concrete vizibile, Biserica este formată și din *elemente interne*, invizibile și spirituale. Acestea sunt: credința internă, speranța, dragostea și grația sfințitoare,² sau toate darurile și puterile cu ajutorul cărora Biserica transformă omenirea în împărăție a lui Dumnezeu.³

Privită din punct de vedere al scopului, iarăși putem distinge în ea cele două aspecte: uniunea sfinților cu Domnul, prin credință, constituie aspectul intern, iar legătura lor cu Biserica, manifestată în mărturisirea credinței, în împărtășirea cu sf. Taine și în supunerea sub ierarhie, constituie aspectul extern.⁴

1 Mat., 9, 4; 12, 9 sq.; 15, 1 sqq.; 16, 1 sqq.; 22, 15 sq.; 23, 1 sqq. Mar., 7, 1 sqq.; 8, 10 sqq. Luc., 5, 21 sq.; 11, 37 sqq.; 16, 14 sq.; etc.

2 Suciu, *o. c.*, vol. II, p. 60; Brunsmann, *o. c.*, II Bd., p. 183 sqq.; Schultes, *o. c.*, p. 145 sqq.; Weber, *Christl. Apologetik*, p. 296 sq.

3 Cf. Andrusos, *o. c.*, p. 288.

4 *Ibidem*.

Cu concepția ortodoxă despre Biserică nu consună afirmarea numai a invizibilității Bisericii, că adică Biserica ar fi numai societatea celor drepți, sau a celor ce fac numai fapte bune, sau numai a sfinților.¹ Incontestabil, că Biserica este întemeiată în vederea unui scop eminamente spiritual, dar toate elementele sale externe atestă, alături de caracterul invizibil, intern și spiritual și caracterul formal extern, vizibil și concret. Acest extern, vizibil și concret, conturează pe deplin noțiunea ortodoxă a Bisericii.

Biserica a fost instituită pentru oameni, ea este compusă din oameni și există între oameni. Fenomenalitatea Bisericii se mai vedește și prin conducerea sa ierarhică, vie și concretă; ea se mai vedește și prin semnele concrete, prin care se împărtășește grația sfințitoare: sf. Taine.²

Renunțând la caracterul vizibil al Bisericii, transformăm această instituție din socială, într-una complet spirituală. Această transformare arbitrară ar îngreua mult munca subiectivă de însușire a mântuirii, întrucât mijloacele ideale de lucru omenesc sunt mijloacele vizibile.³

„Nu trebuie, astfel, multă argumentare, spre a dovedi, că dintre aceste două aspecte, cel care distinge și caracterizează Biserica, după principiile ortodoxe, este cel văzut și extern. Iisus Hristos a întemeiat Biserica, făcându-Se trup și petrecând între oameni, credința se mărturisește extern, sf. Taine, care împărtășesc harul nevăzut, sunt semne sensibile. Dar nu numai acestea, ci și ierarhia, care guvernează Biserica, este ceva văzut și derivă dela Apostoli, prin succesiune canonică și confirmare istorică. În sfârșit, și membrii Bisericii sunt văzuți, nu au adică această calitate numai cei pioși și virtuoși, ci și cei legați numai extern de Biserică, nu și intern de Intemeietorul ei”.⁴

1 Consultă: A. Krauss, *Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche*, Gotha, 1876, pp. 15 sqq.; 86 sqq.; Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 465 sq.

2 Cf. Felder, *Apologetica*, t. II, p. 30 sqq.

3 Cf. A. Straub, *De ecclesia Christi*, t. II, Oenip. 1912, p. 589 sq.

4 Andrusos, o. c., p. 288 sq.

CALITĂȚILE

Calitățile Bisericii sunt: a) unitatea; b) sfințenia; c) ecumenicitatea și d) apostolicitatea.

a) *Unitatea*. Biserica înființată de Domnul nostru Iisus Hristos este una, după cum unul este corpul său¹ și unică turma sa, pe care o conduce.²

Domnul nostru Iisus Hristos nu a înființat mai multe Biserici, ci numai una, acordându-i elemente ființiale unitare, fără de care, sau prin a căror fragmentare, însăși Biserica ar fi nimicită. Aceste elemente ființiale unitare sunt credința și conducerea.

De aceea și cei ce se îndepărtau dela credință sau dela conducere erau și sunt considerați eretici și schismatici, despărțiți de trunchiul unitar al Bisericii. În unitatea Bisericii stă, deci, trăinicia sa neclătinată, în fragmentarea Bisericii stă disolvarea și măcinarea sa ireparabilă.

Față de marea desbinare între frații de aceeași credință, Biserica ortodoxă neconținut se roagă, prin ecteniile sale: „Pentru unirea tuturor, Domnului să ne rugăm”.³

b) *Sfințenia*. Biserica este sfântă prin Intemeietorul său, care este Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu adevărat; prin învățătura sa de origine divină și prin scopul său, care este mântuirea tuturor.

În virtutea acestei calități, cei ce compun Biserica se numesc sfinți, adică membri ce s'au sfințit, prin comuniunea lor intimă cu trupul lui Iisus. Calitatea aceasta, Biserica a pus-o în

1 Rom, 12, 5.

2 Ioan, 10, 16.

3 Asupra unghiului de interes, prin care privesc unirea rom. catolicilor, consultă:

S. Hourtevant, *L'unité des églises du Christ*, Paris, 1930.

F. Tournebize, *L'église grecque-orthodoxe et l'union*, 2 vol., Paris, 1900-1901.

J. Bousquet, *L'unité de l'église et le schisme grec*, Paris, 1913.

R. Janin, *Les églises séparées d'Orient*, Paris, 1927.

J. Calvet, *Le problème catholique et l'union des églises*, Paris, 1921.

Ch. Quenet, *L'unité de l'église*, Paris, 1923.

Mai binevoitoare ortodoxiei sunt:

A. Rademacher, *Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*, Bonn, 1937.

practica vieții sfinților săi, a căror pleiadă a schimbat pe deplin felul de viață al întregii lumi, prin strălucita lor pildă și mărturie.

c) *Ecumenicitatea*. Biserica este universal răspândită sau ecumenică, atât din punct de vedere *spațial cantitativ*, cât și din punct de vedere *uman calitativ*.

În creștinism, Biserica ecumenică înseamnă Biserica a toată lumea, Biserica universală sau și catolică. Ecumenică, în concepția creștină, era Biserica lui Hristos, care era răspândită în tot imperiul sau lumea civilizată de atunci, dar care în același timp, prin consensul tuturor ramurilor ei era *una* asupra punctelor de credință. În fața acestei Biserici, care se găsea în consens general sau ecumenic în toate ramurile ei din Răsărit și Apus, stăteau micile fracțiuni de eretici sau sectari, care ieșeau din ecumenicitatea Bisericii. În contrast sau în raport cu aceste mici fracțiuni, Biserica cea mare, Biserica imensei majorități a creștinilor din toată lumea era: *catolică, ecumenică, adică ortodoxă*.¹

De aceea, ortodoxia, alături de ecumenicitatea spațială sau orizontală,² prețuește și ecumenicitatea doctriinală sau verticală.

A. Rademacher, *Der religiöse Sinn unserer Zeit und der ökumenische Gedanke*, Bonn, 1936.

M. G. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique*, (Unam sanctam, 1), Paris, 1937; etc. etc.

Consultă apoi, tot în aceeași chestiune, și scrierile mai noi ale protestanților.

Dr. Oldham et Dr. Wissert Hooft, *La mission de l'Église dans le monde*, Paris, Je sers, 1937.

Id., *Christian Faith and the modern State-an oecumenical approach*, London, 1937.

Id., *Die Kirche Christi und die Welt der Nationen*, Leipzig, 1938; etc.

Dibelius, *Die Kirchen in der oekumenischen Bewegung*, Heidelberg, 1937.

Wendland, *Grundfragen des gegenwärtigen ökumenischen Gesprächs*, Berlin, 1937.

W. Menn, *Die soziale und wirtschaftliche Ordnung in Ökumenischer Sicht*, Berlin, 1937; etc. etc.

1 O. Bucevski, art. *Ecumenicitate*, în „Cincizeci de ani de existență”. Almanah jub. al Academiei ortodoxe, Cernăuți, 1935, p. 162.

2 Vezi: Specht, o. c., p. 337 sq.; Straubinger, *Fund. Teol.* p. 225 sq.; Brunsmann, o. c., II Bd., p. 176 sq.

Biserica ortodoxă nu face din ecumenicitate o categorie spațială și nu are nevoie pentru exprimarea ei de-o organizație mondială juridică. Ecumenicitatea, după concepția Bisericii ortodoxe, trebuie întâlnită și în cea mai mică parohie, în cea mai mică celulă din organismul creștinismului universal; ea nu-i în funcție de răspândirea creștinismului peste tot pământul. Răspândirea aceasta e pentru ortodoxie consecința și nu fundamentul ecumenicității sale.¹

d) *Apostolicitatea*. Biserica ortodoxă este tradițională prin excelență. Ea este păstrătoarea și păzitoarea adevărată a credinței și a conducerii, așa după cum i-au fost încredințate de către sfinții apostoli. Biserica ortodoxă nu a modificat, nu a înnoit, nu a adăugat nimic doctrinei tradiționale, peste normele adevărate și organice de dezvoltare dogmatică ecumenică.

Una în credință și una în conducere, Biserica mai este tradițional-apostolică în credință și în conducere, ridicând la o valoare unică doctrina divină păstrată de ea în cadrele tradiției dogmatice ortodoxe. Calitățile Bisericii se completează, astfel, reciproc și colaborează la conturarea unei instituții cu virtuți unice de existență și lucru.

IERARHIA

Biserica ortodoxă este condusă de o organizație externă și vizibilă numită ierarhie. Această ierarhie este formată din trei trepte: diaconii, presbiterii și episcopii. Ea a fost instituită de însuși Domnul nostru Iisus Hristos, spre a continua activitatea sa soteriologică obiectivă spre o universală împropriere subiectivă.

În virtutea acestei puteri încredințată exclusiv ierarhiei sau magisteriului, numai ierarhia poate predica, cu deplină autorizație, sfânta Evanghelie, numai ierarhia poate conduce turma credincioasă spre mântuire, numai ierarhia poate administra sfintele Taine. Ierarhia, această organizație întreită, cu neîntrepută succesiune apostolică, este așezată gardiană intolerantă la porțile tezaurului doctriinal și soteriologic al Bisericii.

1 Bucevski, art. *Ecumenicitate*, p. 162 sq.

Centrul și capul văzut al acestei ierarhii dintr-o anumită regiune a Bisericii și condiția indispensabilă a existenței Bisericii, deoarece el hirotonește preoți și diaconi, este *episcopul*.¹ Centrul și capul văzut al Bisericii însă, nu este nici cezarul, așa după cum susține *cezarismul* și nici mulțimea sau poporul, după cum pretinde *multitudinismul protestant*.²

Toate cele trei trepte corespund treptelor apostolice, care au fost întemeiate de însuși Domnul nostru Iisus Hristos și cărora El le-a încredințat deplinătatea puterii. În Biserica ortodoxă, infailibilitatea nu este acordată unei singure persoane, orice grad ierarhic ar avea.³ Numai episcopatul, în totalitatea lui, este infailibil. Acest episcopat este asistat în activitatea lui doctriinală, atunci când este adunat în sinoade ecumenice, de către *Duhul Sfânt*, principiul oricărei sfințiri și conducătorul înspre tot adevărul. Această asistență prin veacuri dă autoritatea supremă atât organului prin care se pronunță Biserica: ierarhia, adunată în sinoade ecumenice, cât și însăși adevărilor predicate de această ierarhie sub forma de dogme de credință.⁴

„Însoțirea prin veacuri a Sfântului Duh trebuie înțeleasă ortodox, ca simplă însoțire externă de pază asupra tezaurului revelat, prin ferirea lui de eres; de conducere a ierarhiei spre adevăr și ferirea ei de greșală. După cum *jure divino* este și reprezentarea Bisericii prin ierarhii ei în sinoade, tot așa *jure divino* este și această conducere infailibilă a Bisericii, prin veacuri, de Duhul Sfânt. Tradiția dogmatică însăși refuză activarea revelatorie a Sfântului Duh. Ierarhia nu face decât să predee, în norme tradiționale, tezaurul dogmatic, în fecunditatea lui nesleită de toate secolele; în această activitate de dezvoltare a adevărilor din tezaurul revelat, intervine activitatea diriguitoare și conducătoare a Sfântului Duh. Contrarul — activitatea revelatorie a Sfântului Duh — ar duce spre o ierarhie pasivă și supusă mecanic noilor adevăruri, ce le primește

1 Andrusos, o. c., p. 304.

2 Cf. Duplessy, o. c., I. III, p. 157 sq.

3 Asupra completei lipse de baze scripturistice neotestamentare pentru susținerea primatului papal, vezi: H. I. Cojocaru, *Este primatul lui Petru un privilegiu de drept divin după Noul Testament?* Sibiu, 1940.

4 Rezuș, *Trad. dogm. ort.*, p. 179.

exterior tezaurului revelat, perfectibil și în evoluție. Valoarea imensă a sfântului tezaur revelat nu putea fi încredințată decât unui organ prevăzut cu suma tuturor calităților, care să asigure buna păstrare, pază, învățare și predare a acestui tezaur”.¹

Numai *episcopalismul ortodox* deține adevăratele puteri ierarhice și explică adevăratele raporturi dintre Biserica conducătoare și cea ascultătoare. Acest episcopatism este viu în Biserica ortodoxă; el se manifestă, ordinar și zilnic, în ecclesia dispersă și în consensurile ei. Lipsa organului principal de oficializare: sinodul ecumenic nu desființează această ierarhie, ea se manifestă neconținut, condusă „ordinar și zilnic” de către Duhul Sfânt. În așteptarea îndeplinirii condițiilor formale de ținere a acestui sinod, Biserica ortodoxă își urmează, nestingerită, calea sa.²

INFAILIBILITATEA

Biserica întemeiată de Domnul nostru Iisus Hristos a fost încredințată cu mântuirea subiectivă a întregului neam omenesc. Spre aceasta Domnul nostru Iisus Hristos a prevăzut-o cu puteri unice de lucru, acordându-i tezaure doctrinale și soteriologice neprețuite și instituindu-i o pază vigilentă și intolerantă, sub veacuri, ierarhia.

Fiind însă, compusă din trup omenesc și condusă prin minte omenească, Biserica și-ar fi putut compromite bazele sale inițiale și scopul său universal-cosmic. Prin această compromitere s’ar fi ruinat soteriologia subiectivă a întregii lumi. Din această cauză, Domnul nostru Iisus Hristos a prevăzut Biserica Sa, înființată aici pe pământ, din oameni și pentru oameni, cu *infailibilitate*.

Subt infailibilitatea Bisericii se înțelege acea prerogativă, împărtășită ei dela Dumnezeu, în puterea căreia nu poate ea

1 Rezuș, *Trad. dogm. ort.*, p. 179 sq.

2 Asupra acestei chestiuni consultă: Rezuș, *Trad. dogm. ort.*, p. 176 sq. Cf. Yves de la Brière, art. *Église*, în DA. I, col. 1294 sqq.; Ch. Quenot, *L’unité de l’Église*, Paris, 1923, p. 100 sqq.; J. Bousquet, *L’unité de l’Église et le schisme grec*, Paris, 1918, p. 359 sqq.; H. Perreyre, *Entretiens sur l’Église catholique*, IV éd., t. II, Paris, 1901, pp. 413 sqq.; 720 sqq.; etc.

nicicând să rătăcească, sau să se abată dela adevăr, în conservarea și propunerea revelațiunii dumnezeiești, sau în administrarea religiei creștine.¹ Infaibilitatea Bisericii este reală atât din punct de vedere al organului său de conducere — *ierarhia* —, cât și din punct de vedere al obiectului — *adevărurile revelate*.

Autor, principiu sau cauză eficientă a infaibilității nu sunt oamenii, ci însuși Domnul nostru Iisus Hristos, sau însuși Dumnezeu, care păstrează doctrina Sa în Biserică în întregimea și deplina sa curăție, ferind-o de rătăcire, prin Duhul Său cel Sfânt.²

Despre infaibilitatea Bisericii s'a pronunțat însuși Domnul nostru Iisus Hristos, când a zis: „Pe această piatră voi zidi Biserica mea și nici porțile iadului nu o vor învinge”,³ iar în alt loc adaogă: „Datu-mi-s'a toată puterea în cer și pe pământ, deci mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfânt, învățându-le să păzească toate câte am poruncit vouă și iată eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor”.⁴

Principiul actual al infaibilității, care conduce Biserica, supranatural sub timpuri, spre tot adevărul, este persoana a treia a sfintei Treimi: Duhul Sfânt. Despre acest călăuzitor etern și indefectibil al Bisericii spune apostolul: „Și eu voi ruga pe Tatăl și alt mângâietor va da vouă, ca să rămâie cu voi în etern... acela vă va învăța pe voi toate și vă va aduce aminte de toate câte v'am vorbit”.⁵

Cu un astfel de conducător supranatural, Biserica lui Iisus Hristos își are garantată infaibilitatea Sa sub timpuri și oameni. Prin această infaibilitate, Biserica rămâne unica și ideala societate întemeiată aici pe pământ, care cuprinde între zidurile sale văzute adevărul suprem și viu, care ne oferă calea

1 Comoroșan, o. c., p. gen. p. 415.

2 *Ib.*, p. 420. Cf. Brunsmann, o. c., II Bd., p. 140 sqq.

3 Mat., 16, 18.

4 Mat., 28, 18.

5 Ioan, 14, 16, 26.

sigură, spre intrarea triumfătoare și definitivă între zidurile nevăzute și spirituale ale împărăției cerești.¹

FORMA DE GUVERNARE

Forma de guvernare a Bisericii ortodoxe este *aristocratică*, adică guvernarea Bisericii o exercită episcopii adunați în sinod, care împreună formează suprema conducere văzută, iar conducerea de toate zilele a sufletelor, pe cărările mântuirii, o fac preoții, ca delegați ai episcopului.²

Forma de guvernare a Bisericii ortodoxe nu este, astfel, nici *monarhică absolută*, deoarece atunci conduce în mod absolutist o singură persoană și nici *olhocratică* sau *democratică*, deoarece atunci conduce masa populară, fără rațiune și fără alte considerente autoritative. Și una și alta dintre aceste forme unilaterale de guvernare compromit ființa și scopul Bisericii, violând doctrina și nerealizând mântuirile subiective.

Biserica ortodoxă ține seamă de elementul laic constitutiv și-l consideră în actele sale de guvernare materială, dar nu doctrinal-spirituală.

Laicii participă, astfel, la un apostolat laic efectiv și auxiliar apostolatului clerical prin excelență, prin opere de asistență socială, sau prin colaborarea utilă economică.³ Prin felul acesta de colaborare se păstrează și legături strânse între ierarhie și popor, îndeplinindu-se mult dorita fuziune dintre toate compartimentele Bisericii.

RAPORTUL ÎNTRE BISERICĂ ȘI STAT

Biserica ortodoxă este *autonomă*⁴ și *autocefală*. Ea nu admite intrusiuni streine în doctrina și organizarea sa. Acolo unde statul a intervenit, prin acțiuni de autoritate, în viața Bisericii,

1 Cf. Spect, o. c., p. 319 sq.; A. Tanquerey, *De vera religione, de ecclesia*, XIII ed., Romae, 1910, p. 46 sqq.; Straubinger, *Fund. Theol.*, p. 236 sqq.

2 Mihălcescu, *Elem. de fil. creșt.*, p. 105 sq.

3 Asupra raporturilor dogmatice și canonice ortodoxe dintre Biserică și mirenii consultă: L. Stan, *Mirenii în Biserică*, Sibiu, 1939.

4 Consultă asupra autonomiei: Hettinger, *Fund. Theol.*, p. 492 sqq.

s'a înregistrat divorț iremediabil între amândouă, sau separație deplină între Biserică și Stat.¹

Biserica ortodoxă este în deplin acord și colaborează într-o deplină armonie cu *Statul național*.² Biserica ortodoxă întemeindu-se pe entități naționale, granițele de manifestare, cât și interesele mai apropiate coincid și la națiunea ca atare și la Biserica ortodoxă și autocefală respectivă.

Statul național nu se împacă însă, cu *tendențele interconfesionale și internaționale*, care sunt centrifuge și eterocentrice. De aceea, unde Statul național s'a lovit de astfel de tendințe, din partea Bisericii creștine, s'au întâmplat ciocniri vehemente cu serioase urmări pentru ambele părți.³

Cunoscută este, astfel, *captivitatea contemporană din Vatican a papii*, care a coincis cu *victoria național-fascistă în Italia*; cunoscute sunt și gravele stări, ce dăinuiesc între Biserică și Stat în Germania, pe care le-a produs *național-socialismul german*, odată cu victoria sa.⁴

Biserica ortodoxă este în deplină armonie de vederi cu Statul național. Victoria unuia a dat mai deplină expresivitate celeilalte. Dragostea creștină, pe care o propovăduiește Biserica ortodoxă este dragostea națională între frații de același sânge și aceleași aspirații în viitor, o dragoste care întrece dragostea interconfesională, de aceea oricare alte raporturi sunt destinate eșecului și numai raportul ortodox dintre Stat și Biserică este

1 Asupra vechilor raporturi dintre statul democrat și Biserică, consultă: J. Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, Freiburg, 1873; K. Lux, *Trennung von Staat und Kirche*, II Aufl., Münster, 1919; H. Schrörs, *Kirche und Staat*, Freiburg, 1919; Schill, *Prinzipienlehre*, p. 293 sqq.

2 Asupra unor probleme ce le ridică naționalismul la finea sec. al XIX-lea consultă: E. Luthardt, *Die modernen Weltanschauungen und ihre Konsequenzen*, Leipzig, 1880, pp. 20—104.

3 Cf. R. Cădea, *Biserică și Stat. Câteva considerațiuni istorice și principale*, Cernăuți, Glasul Bucovinei, 1926, p. 4. Cf. N. Crainic, art. *Românism și Biserică*, în: Mihălcescu, *Apărarea credinței. Lecturi apologetice*, pp. 186—188; Cf. Stăniloae, *Ort. și rom.*, pp. 5 sqq.; 45 sqq.; 57 ssqq.; 97 sqq.; 129 sqq.; 148 sqq.

4 Teoriile rasiste germane, de ultimă oră, împreună cu magistrale concluziuni creștine sunt cuprinse în documentata lucrare a lui: L. Stan, *Rasă și religie*, Sibiu, Seria teologică, 1942, pp. 88 sq.; 91 sqq.

cel normal și adevărat, care asigură o armonică conviețuire împreună.¹

„Creștinismul ortodox, afirmă magistral *profesorul de teologie Șerban Ionescu*, nu a rămas o simplă credință, ce se purta pe deasupra apelor sociale, ci a pătruns în adâncurile lor, le-a infuzat și le-a spiritualizat. Intre Ortodoxism și Românism, ca și între orice altă națiune și credința ei ortodoxă, nu poate surveni o „*separatio*” în comuniunea lor de existență seculară. Acolo, unde se încearcă o secularizare a elementului ortodox, urmările sunt fatale pentru ființa însăși a națiunii. Spre deosebire de Occident, Orientul își închiagă mult mai armonic în fundamentele lui esențele spirituale și cele naționale.”²

„Biserica ortodoxă cere întâiu fapta palpabilă ortodoxă și națională, dela tine de acasă, răspicată răsvedit în limba strămoșească; cere adâncimea incomensurabilă în tine și ai tăi de-un neam, pentru ca numai așa, autocunoscute și bine înțelemeiați, să radieze peste hotarele autocefaliilor naționale.”³ Organizarea ortodoxă a entităților naționale aparține, astfel, universului, cosmicului.”⁴

Statul național ortodox este *statul creștin prin excelență*. El este *un stat pacifist*, știind să-și tempereze egoismul său și neurmărind scopuri, imperialiste. El respinge despotismul de nuanță demagogică sau totalitaristă.⁵

Statele ideocratice sau totalitariste au intrat în luptă cu creștinismul. Aceste state urmăresc întronarea unui *neopăgânism*, sau a unui *nou creștinism mutilat*, adaptat, refăcut după anumite ideologii: șoviniste, rasiste, sau pannaționaliste ale unui stat în plin expansionism politic.⁶

De aceste tendințe ideocratice sau totalitariste statul național ortodox este strein. Armonia plină de dragoste și colabo-

1 Cf. Stan, *Rasă și religie*, p. 124 sq.

2 *Morala ortodoxă față cu celelalte morale confesionale*. După izvoarele lor originale, București, Solidaritatea, 1941, p. 1 (prefață).

3 Rezuș, *Aspecte solerologice*, p. 46.

4 *Ibidem*.

5 Șerban Ionescu, *Morala ortodoxă față cu celelalte morale confesionale*, p. 237.

6 *Ibidem*.

rare, care există organic între acest fel de Stat și Biserica ortodoxă, nu va permite nicicând ivirea acestor disensiuni periculoase pentru viața Bisericii.

SCOPUL

Scopul Bisericii este mântuirea subiectivă a tuturor celor ce-o compun și îndeplinesc poruncile sale. Domnul nostru Iisus Hristos a mântuit lumea din punct de vedere obiectiv, ceea ce trebuia să continue această mântuire din punct de vedere subiectiv este Biserica. Pentru aceasta Domnul nostru Iisus Hristos o prevede, după cum am văzut, cu depline puteri și depline eficacități de lucru.

El trimite,¹ așa, cu dispozițiuni directe de-a învăța și boteza toate neamurile, pe apostolii Săi². Acești apostoli aveau și puterea deplină de-a lucra mai departe mântuirea întregii lumi: „*Mergeți în toată lumea, vestiți evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza, se va mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi*”,³ iar în alt loc: „*Cel ce vă ascultă pe voi, pe mine mă ascultă; cel ce se leapădă de voi, de mine se leapădă*”.⁴

Acest scop al Bisericii se va continua indefectibil, sub timpuri, până când toată făptura va fi condusă spre mântuire. Datorită calităților sale și infailibilității sale, acest lucru se va întâmpla, oricâte piedici s'ar opune în calea triumfătoare a Bisericii.⁵

NECESITATEA

Biserica ortodoxă este o societate necesară. Fără a face parte din această societate este imposibilă orice mântuire, deoarece numai între ganițele sale abundă tot harul și lucrul mântuitor.⁶ Domnul nostru Iisus Hristos nu a înființat două

¹ Ioan, 20, 21. Cf. 17, 18.

² Mat., 28, 18.

³ Mat., 16, 15.

⁴ Luc., 10, 16.

⁵ Mat., 16, 28; 28, 18.

⁶ Cf. Felder, *Apologetica*, t. II, p. 15 sqq.; Diekmann, *De Ecclesia*, t. I, Freiburg, 1925, p. 157 sqq.; R. M. Schultes, *De ecclesia catholica*, Paris, 1925, p. 82 sqq.

societăți de același fel și nici nu a dăruit cu aceleași puteri și daruri două Biserici. Numai Biserica ortodoxă deține, de aceea, adevăratele mijloace și deplinele puteri de mântuire a lumii. În afara ei nu există nicio mântuire, sau așa cum se pronunță sfântul Ciprian: „*Salus extra ecclesiam non est*”.¹

Protestantismul, cu o diabolică perseverență, a dărâmat totul ceea ce constituia tot atâtea titluri de glorie pentru prototipul societății ideale — Biserica —, dar și tot atâtea condiții indispensabile ale mântuirii omului, în noua ordine de viață creștină.

Tradiția respinsă, Scriptura compromisă prin liber examen, dogma raționalizată și umanizată pe cale rațională, ierarhia popularizată demagogic, harul desridicat ca zadarnic, în noua ordine soteriologică predestinată protestantă, sfintele Taine transformate în ceremonii simbolice și caricaturale, toate au colaborat într-o măsură, așteptată cu cutremur de Biserica ortodoxă, la desființarea acestei Biserici, ca instituție socială ideală de mântuire.²

„Biserica, conchide magistral și teologul moralist Șerban Ionescu, secularizată, astfel, de puterea ei harică și sfințitoare, de misiunea ei conducătoare și canonică, a rămas o comunitate cu caracter extern, care unește pe credincioși prin legături din afară și disciplinare, fără a mai păstra ceva din caracterul ei mistic și sacrosanct, pe care-l găsim în creștinismul răsăritean”.³

Biserica protestantă veche și actuală nu se mai poate bucura de calificativele dumnezeiești ale Bisericii ortodoxe; ea nu este, chiar din cele dintâi zile ale evadării sale din sânul rom. catolic, o instituție socială ideală de viață și mântuire deoarece, de atunci și până acum, ea compromise toate mântuirile subiective ale credincioșilor ce-o compun.

¹ Ep. 73 ad Inbaianum, n. 21.

² Această atitudine și-o menține calvinismul și'n timpul recent. Teologul Karl Barth denumește toate aceste realități supranaturale ecclesiologice: „*artificii crypto-catolice*”. Cf. *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 233 sq. Vezi și: Șerban Ionescu, *Morala ortodoxă față de celelalte morale confesionale*, p. 97.

³ Mor. ort. f. cu celel. mor. conf., p. 98.

IMPORTANȚA

Biserica, ca instituție compusă din oameni și pentru oameni, a lucrat nu numai pentru fericirea lor veșnică, spirituală din ceruri, ci și pentru cea temporală, terestră. Marile binefaceri, pe care le-a realizat Biserica, aici pe pământ, se pot împărți, după cum se referă la: a) *individ*; b) *familie* și c) *societate*.

a) *Individul* este înălțat, în cadrele Bisericii, la adevărata sa valoare. Inegalitatea dintre clase este desființată. Principiile Bisericii: egalitatea, libertatea și fraternitatea fac cele mai mari reforme sociale din câte le cunoaște istoria. Sclavajul, care era plaga întregii lumii civilizate antice, este radical desființat.¹

b) *Familia* este repusă în drăpturile sale naturale și divine. Femea nu mai este cotate ca sclavă de bărbat, ci are o egalitate deplină de drepturi; copii sunt educați în spiritul creștin și nicidecum desconsiderați ca 'n familiile vechi păgâne.

Alături de aceste drepturi egale a tuturor membrilor familiei, uniți în duh creștin, familia creștină are alte câteva particularități ce-o înalță deasupra oricărei familii necreștine sau păgâne. Așa: *căsătoria* în creștinism este considerată drept o sfântă taină, *fecioria*, ca una dintre cele mai prețioase virtuți, *maternitatea*, ca una dintre cele mai sublime ocupații, etc. etc. *Feministele*, care mai agită și astăzi diferite doleanțe închipuite, în cadrul familiei creștine, dovedesc că nu sunt pătrunse de duh ortodox, sau că pretind drepturi ce nu mai sunt ale lor.

c) *Societatea creștină* este o societate nouă, complet refăcută și reînviată la o nouă viață. Munca, atât de degradantă pentru veacurile păgâne, ajunge un principiu divin, o lege și un erez pentru lumea creștină. Ea nu desonorează, ci înobilează pe om. Ca nicidecum în istoria sa, omenirea se trezește la o nouă viață. Deși creștinul nu are cetate stătătoare aici pe pământ, el se învață a prețui și economisi mijloacele materiale și

¹ Consultă: P. Alland, art. *Esclavage*, în Dict. apol. de la f. cath., t. I, col. 1457—1522.

proprietatea, nu ca scop în sine, ci ca mijloace relative pentru subsistența vieții.¹

Dar, nu numai din punct de vedere material, Biserica ortodoxă transformă societatea, ci și din punct de vedere intelectual și moral. Biserica este în primele secole singura școală a comunității, singura vatră de lumină pentru omenirea ce se deștepta din ororile politeiste; slujitorii Bisericii sunt singurii făclieri ai culturii în masele populare, singurii propovăduitori ai moralității și sfințeniei.²

Alături de scopul său principal, *mântuirea credincioșilor săi*, Biserica îmbină, deci, incontestabile servicii aduse omenirii și din punct de vedere al vieții sale pământești de toate zilele. Fără Biserică, astfel, nu numai că s'ar compromite orice mântuire subiectivă omenească, dar individul, familia și societatea, dacă n'ar fi în marasmul intelectual și moral antehristic, atunci nu s'ar bucura, cel puțin, de marile și legitimele drepturi, care asigură armonioasa conviețuire a omenirii creștine.³

CONCLUZIE

Expunerile noastre ecclesiologice, de până acum, se referă numai la Biserica ortodoxă. Numai această Biserică întrunește condițiile expuse de noi, atunci când am tratat despre natura, ființa, componența, ierarhia, forma de guvernare și raporturile dintre ea și Stat. Fără a ne preocupa, în cadrele Teologiei fundamentale în general și în cele ale acestui adaus ecclesiologic în special, de chestiuni confesionale, am căutat să com-

¹ Cf. Gh. G. Săndulescu, *Concepția creștină despre proprietate și dușmanii ei*, Tip. Măn. Neamț, 1932, pp. 86 sq.; 152; Șerban Ionescu, *Morala ortodoxă*, p. 219 sqq.

² Cf. T. Brăileanu, *Sociologia generală*, Cernăuți, 1936, p. 233. Cf. Șerban Ionescu, *Morala ortodoxă*, în B. O. R., An. LIX, Nr. 3—4, Martie-Aprilie 1941, pp. 164—208.

³ Vezi și alte efecte minunate ale religiei creștine, la: Coca, *Apologetica*, pp. 178—185; Brunsmann, o. c., II Bd., pp. 149—160; Weber, *Christl. Apologetik*, p. 317 sq.; Hettinger, *Apologie des Christentums*, V Bd., 1900, pp. 176—460 (*Kirche und Bildung*); J. Mausbach, *Christentum und Weltmoral*, II Aufl., Münster, 1905; etc.

pletăm expunerile noastre anterioare prin cele despre Biserica ortodoxă, în care se revarsă, într'un mod natural, toate și la ale cărei temelii trainice stau.

Totul ce se îndepărtează, doctrinal, de aceste sumare expuneri, nu mai aparține Bisericii ortodoxe, ci celei rom. catolice, protestante sau eretice. Atunci și materialul de tratat iese din hotarele Teologiei fundamentale în cele ale Teologiei dogmatice, sau ale Simbolice.

INDICE DE MATERII

- | | |
|-------------------------------|------------------------------|
| Aconfesionalism, 568. | Biologia, 204. |
| Acosmism, 235. | Biserica ortodoxă, 577 sqq. |
| Afinități vitale, 321. | Botanica, 18. |
| Agnostici, 17. | Brahmanism, 551. |
| Agnosticism, 40, 70. | Budism, 477, 531, 551. |
| Allfatherism, 499, | |
| Alluvium, 332. | Căldura, 133. |
| Amelioraționism, 524. | Canonicitate, 426. |
| Anatomia, 204. | Cardiognosie, 396. |
| Animism, 304, 503. | Categorii, 61. |
| Antilogia, 24. | Cauzalitatea, 79, 103. |
| Antiraționalism, 522. | Cauze finale, 147. |
| Antropomorfism, 525. | Certitudinea, 64, 79. |
| Apologetică, 9, 136. | Chansons, 527. |
| Apologia, 24. | Cicluri repetiționale, 133. |
| Aposterioric, 61. | Clan totemic, 507. |
| Aprioric, 61, 89. | Clarviziune, 406. |
| Apriorism, 490, 519. | Coadamitism, 323. |
| Arheologia, 18, 19. | Comunism, 39, 42, 454, 542. |
| Artele, 18. | Confucianism, 547. |
| Aspirațiile sufletului, 161. | Conștiința, 172, 276. |
| Astronomia, 18. | Coran, 30, 343. |
| Argumente darwiniste, 313. | Corpul omului, 306. |
| Argumente raționale, 29, 113. | Couești, 434. |
| Arioli, 484. | Creația evolutivă, 311. |
| Armonia prestabilită, 261. | Creația lumii, 192. |
| Ateism, 218, 530. | Creația omului, 308. |
| Atracția universală, 119. | Crăționism, 310. |
| Aufklärung, 34. | Credința, 10. |
| Auguri, 404. | Creer, 325. |
| Auspicii, 404. | Criterii, 360. |
| Autosugestionisti, 434. | Creștinism revelațional, 12. |
| | Criptognosie, 395. |
| Bachanale, 356. | Critica istorică, 405. |
| Biblia rasistă, 43. | Criticism, 66, 82. |

- Cubism, 169, 542.
Cult, 356.
Culturile vechi, 327.
Cunoașterea luciferică, 349.
Cunoașterea paradisiacă, 416.
- Dadaism**, 542.
Darwinism, 203, 311.
Degradationism, 314, 524.
Deism, 33, 238.
Deluviu, 197.
Dematerializare, 407.
Determinism, 280.
Dialectica, 28, 154, 182.
Diarhia platonice, 194.
Diluvium, 332.
Disciplina arcana, 449.
Discipline auxiliare, 18.
Divini, 404.
Dogmatica, 17.
Dogmatica generală, 10, 19.
Dogmatism, 66, 76.
Dubla vedere, 398.
Dualism, 231.
Dualism antropologic, 243.
- Eclectism**, 449.
Egoismul feuerbachian, 517.
Electroni, 118, 269.
Embriologia, 204.
Entropia, 127.
Ektoplasma, 407.
Episcopatismul ortodox, 585.
Ere, 197.
Eroi germani, 363.
Estetica modernă, 169.
Esteticism, 486.
Etnografia, 18.
Etnologia, 313, 528.
Evidența, 64.
Evoluționism, 40, 311.
Evul mediu, 29.
Experiența, 78.
Extazul concretului invertit, 542.
Expresionism, 169.
- Fachirism, 370, 551.
Fama miraculorum, 381.
Fascism, 43.
Fatalism, 283, 544.
Fatidicii, 404.
Fenomenal, 19.
Fenomenism, 472.
Fericire, 295.
Fetișism, 510, 525.
Ficționalism, 350.
Fideism, 341.
Filogeneza, 204.
Filologia comparată, 326, 527.
Filosofia, 19 sq.
Filosofia creștină, 20.
Filosofia existențială, 296.
Filosofia religiei, 18, 21, 217.
Filosofia românească, 216.
Fiziolatria, 525.
Fiziologia, 18.
Fixism, 262.
Francmasoneria, 542.
Frenezia instinctuală, 542.
Frenologia, 268.
Freudism, 490.
- Geografia**, 18.
Geologia, 18.
Generația spontană, 198, 312.
Generaționism, 309.
Gravitatea, 117, 137, 374.
- Haruspici**, 404.
Hazard, 403.
Henoteism (kathenoteism), 511.
Heterogeneza, 321.
Heteronomia, 181.
Hexaameron, 196.
Hidroterapia, 385.
Hilozoism, 105, 192.
Hinduism, 551.
Hipnotism, 370, 406.
Hylici, 225.

- Idealism**, 69.
Idioplasma, 322.
Iluminism, 34.
Imanentism, 40, 123, 161.
Impresionism, 169.
Inchiziția, 29.
Indeterminism, 279.
Inerția, 117.
Infecunditatea, 205.
Infinit, 135.
Inneism, 73.
Inspirațiunea, 424.
Intellectualism, 14, 169, 475.
Internaționalism, 43.
Introducerile în V. T. și N. T., 19.
Intuiția, 161.
Intuiționism, 38, 74.
Ipoteze raționaliste, 434, 494.
Ipoteze naturaliste-evoluționiste, 501.
Ireligiunea viitorului, 568.
Istoria, 18.
Istoria religiilor, 18, 528.
Iudaismul, 29, 541.
Iudeo-crația, 542.
Izvoare revelaționale, 426.
- Juridism iudaic**, 26.
- Kalevala**, 527.
Kenogeneză, 320.
King, 343.
Kryptoscopie, 406.
- Lamarckism**, 203.
Legea morală, 69.
Legea mozaică, 418.
Legea talionului, 184.
Legende, 327, 527.
Lemurieni, 313.
Liberalism, 39, 41, 446.
Libertatea, 275.
Libidinism, 542.
- Lied-uri, 527.
Limba, 255, 326.
Lumea, 192.
Lupercal, 356.
- Macrocosm**, 113.
Magia, 370.
Magism, 509.
Magnetism, 398.
Mantica, 398, 404, 413.
Marsupiale, 313.
Martiraj, 451.
Masoneria, 406.
Materialism, 17, 33, 37, 213, 226.
Mazdeism, 548.
Metafizica, 18.
Metempsihoza, 290.
Metensomatoza, 290.
Metode, 12 sq, 27.
Microcosm, 113.
Minunea, 365.
Mișcarea, 115.
Misterii, 449.
Misticism, 72, 480.
Mithracism, 548.
Modernism, 39, 340, 371.
Mohamedanism, 30, 542.
Monism, 225, 235.
Monoteism, 215, 523.
Monotremă, 313.
Monumente megalitice, 318, 528.
Morală, 19, 177, 180, 259.
Multitudinismul protestant, 584.
- Național-socialism**, 43.
Nativism, 472, 521.
Naturalism, 340.
Naturism, 504, 517.
Necredința modernă, 37.
Numurire, 286.
Neobrahmanism, 551.
Neokantianism, 44.
Neopăgânism, 31, 53.
Neoplatonism, 72, 123.

Neoscolasticism, 87.
 Neospiritualism, 44, 87.
 Neotomism, 45.
 Neotransformism, 321.
 Nirvana, 300, 531.
 Noumenal, 19.

 Ocazionalism, 261.
 Ocultism, 370, 406.
 Ologeneza, 221.
 Ontologia aristotelică, 28.
 Ontologism, 72, 89.
 Oportunism, 298.
 Optimism, 209.
 Ordinea morală, 297.
 Organologia, 268.

 Paleontologia, 204.
 Palingeneză, 320.
 Pancosmism, 235.
 Panenteism, 73, 237.
 Panlogism, 234.
 Panteism, 17, 194, 233.
 Paralelism psiho-fizic, 110.
 Patologia mintală, 270.
 Perfecțiunea morală, 294.
 Periodism, 331.
 Persecuții, 446.
 Personalism energetic, 274.
 Perspectiva profetică, 399.
 Pesimism, 207.
 Pithecanthropul, 317.
 Pneumatism, 291.
 Poeme, 527.
 Polemica, 28.
 Polidemonism, 510.
 Politeism, 230.
 Pozitivism, 68.
 Pragmatism, 79, 86.
 Preadamitism, 323, 533.
 Preambula fidei, 10.
 Preexistențianism, 310.
 Predestinațianism, 207, 283.
 Prelogism, 303.
 Presagi, 404.

Principii prime, 61.
 Profetia, 395.
 Prognosie, 395.
 Protestantism, 203, 528.
 Providența, 206.
 Pseudomisticism, 72.
 Psihologia diferențială, 300.
 Psihologia religioasă, 18.
 Psihologia zoologică, 254.
 Psihologism, 38, 471, 517.
 Psihometria, 252.
 Putrefacția, 374.

 Radiobe, 200.
 Rămășițe rudimentare, 316.
 Rase, 204, 317, 224.
 Raționalism, 17, 34, 157, 340.
 Rațiunea, 11, 23, 69, 354.
 Răul, 209.
 Reforma protestantă, 31.
 Relativism, 44, 69, 542.
 Religia creștină, 351.
 Religii naturale, 18, 538, 563.
 Religiile viitorului, 538 sqq., 560 sqq.
 Renașterea, 31.
 Revelațiunea, 337.
 Rune finice, 527.

Sabeism, 525.
 Șamanism, 369.
 Saturnale, 356.
 Scepticism, 66.
 Scientism, 44, 86.
 Școale academice, 29.
 Școala din Tübingen, 38.
 Școala Sankja, 475.
 Școala Vedanta, 72, 475.
 Scolasticism, 60.
 Scopuri, 147.
 Secte, 446.
 Sectologia, 19.
 Selecțiunea germinală, 320.
 Selecțiunea histonală, 320.

Selecțiunea naturală, 171, 203.
 Semicreaționism, 311.
 Semideism, 208.
 Semiraționalism, 340.
 Semispiritualism, 260.
 Sensualism, 37.
 Sentimentalism (emoționalism), 479.
 Silogism, 93.
 Simbolica, 17.
 Sinanthropul, 317.
 Sincretism, 449.
 Sinucigași, 265.
 Socialismul comunist, 404.
 Soc'ologia, 18.
 Sociologism, 38, 472, 542.
 Sociomorfism, 569.
 Sofianism, 23.
 Somnambulism, 398.
 Sovagism, 314, 502, 524.
 Specii, 202.
 Spiritism, 370.
 Spiritualism, 87, 244.
 Spiritualitatea sufletului, 262.
 Știința, 20 sq.
 Științe naturale, 30.
 Stoicism, 477.
 Structura anatomo-fiziologică, 315.
 Subiectivism, 40, 69.
 Suflet, 247.
 Supranatural, 351.
 Suprarealism, 169.

 Tabuism, 505.
 Taoism, 547.
 Tartar, 515.
 Taumaturgie, 382.
 Tehnica păgână, 37.
 Telegnosie, 396.
 Telekineză, 406.
 Telepatie, 406.

Teleplastie, 406.
 Teocrație, 536.
 Teodicee, 18, 35.
 Teofanie, 382.
 Teologia dialectică, 484.
 Teopnevstia, 425.
 Teoreticienii contingenței, 372.
 Teoria actualității, 251.
 Teoria cosmogonică, 193.
 Teoria mutațiilor, 318.
 Teoria reciprocității, 160.
 Teoria relativității, 349.
 Teosofia, 406.
 Teriantropia, 525.
 Totemism, 506.
 Tradiția (St.), 426.
 Tradiții, 327, 527.
 Tradiționalism, 71, 341.
 Traducianism, 309.
 Transformism, 124, 203.
 Trihotomia, 259.
 Tripticata, 343.

Umanism, 31.
 Universalism creștin, 533.
 Uranolatrie, 525.

Valori teoretice și practice, 291.
 Veda, 343, 527, 528.
 Vedism, 551.
 Vendeta, 184.
 Viața, 197.
 Voluntarism (moralism), 477.
 Vrăjitoria, 370.

Weltanschauung, 172.

Zend Avesta, 343.
 Zoologia, 18.
 Zoroastru, 548.
 Zoroastrism, 549.

INDICE DE NUME

- Abason, E., 137, 193.
 Abramescu, N., 137, 193.
 Adickes, E., 265.
 Ahlwardt, P., 156.
 Agassiz, 202.
 Agostino, G., 48.
 Agromainius, 232.
 Aibinger, A., 291.
 Ahuramazda, 232, 343, 549.
 Alamberd, d', 33, 225.
 Albert cel Mare, 199.
 Alès, A. d', 48, 206, 213.
 Alexandru, P. F., 151, 211, 333.
 Alfons de Spina, 30.
 Alland, P., 592.
 Allers, R., 333.
 Allier, R., 304.
 Allo, A. B., 430, 541, 557.
 Althaus, P., 558.
 Ammianus Marcelinus, 443.
 Anaxagora, 81, 105.
 Anaximandros, 225.
 Anaximenes, 225.
 Andrei, P., 150, 165.
 Andrusos, H., 100, 195.
 Anselm de Canterbury, 82, 90.
 Antoninus Pius, 27.
 Anwander, A., 531.
 Apolinarie de Hierapolis, 27.
 Apolloniu de Tyana, 392.
 Arghezi, T., 189, 216.
 Aristotel, 60, 105, 145, 149, 160, 199, 231, 250, 255, 279, 287, 374, 529.
 Arlet, H., 180.
 Arnobiu, 469.
 Arrhenius, 793, 226.
 Atanasie, Sf., 26, 28, 152.
 Atatürk Kemal, 546.
 Atenagora, 27.
 Auerbach, F., 131.
 Augustin, Fer., 18, 150, 152, 164, 199, 469.
 Auvergne, 197.
 Averroes, 20.
 Avicenna, 30.
 Baal, 183.
 Bachelet, 47.
 Baci, Șt., 189.
 Bacon, F., 34.
 Bacon de Verulam, 108, 156.
 Bagdasar, N., 67, 77, 405.
 Baierl, J. J., 49.
 Bainvel, I. V., 48, 90.
 Balca, N., 42, 463, 570.
 Balerini, G., 47.
 Balfour, 14.
 Bappert, I., 371.
 Bareille, G., 100.
 Barth, K., 283, 347, 351, 463, 484, 591.
 Bartholomae, Chr., 549.
 Bartmann, B., 89.
 Basch, V., 169.
 Bastian, 532.
 Bataillon, L., 333.
 Bauch, B., 492.
 Baudin, E., 62, 77.
 Baule, 333.

- Baum, H. P., 203.
 Baumer, 144.
 Baumstark, 49.
 Bauer, B., 38, 431.
 Bautz, J., 46.
 Bawinck, B., 333.
 Bazzillas, 14.
 Becanus, M., 33.
 Becher, 144.
 Beck, 376.
 Becker, C. H., 546.
 Becker, J. B., 397.
 Bejenariu, M., 53, 298, 345.
 Bellarmin, R., 33.
 Belser, J., 438.
 Berdiaeff, N., 296, 346, 563.
 Bergier, 34.
 Bergson, H., 40, 74, 87, 151, 217, 250, 260, 263, 293, 304, 377, 490, 492, 542.
 Berkeley, 260.
 Bernard, C., 231.
 Bernheim, 385.
 Bettex, F., 205, 376.
 Bevan, E., 407.
 Beyschlag, 376.
 Biberi, I., 407.
 Binnet-Sanglé, 226.
 Biltz, I., 520.
 Birkner, F., 321, 331.
 Bischoff, E., 436.
 Blaga, L., 216, 349, 509, 516 sq.
 Blochet, E., 430.
 Blondel, M., 14, 21, 41.
 Blum, L., 542.
 Bobertag, O., 255.
 Bogdan, Șt., 87, 217.
 Bogdan, V., 463, 483, 570.
 Böhme, J., 73.
 Bohr, 132.
 Bois-Reymond, Du, 70, 229.
 Bolingbroke, 499.
 Bologa, L., 466.
 Bon, G. Le, 131.
 Bonnet, 378.
 Bonald, de, 64, 67, 71, 340, 351.
 Bonriot, J. de, 211, 365.
 Borchet, A., 503.
 Bord, I. B., 48.
 Borne, E., 37, 148.
 Bosch, 320.
 Bossuet, 94, 230.
 Botezatu, P., 155, 278.
 Bottlinger, R. F., 117.
 Bougaud, 39, 47.
 Bougnicourt, P., 503.
 Bouillier, Fr., 94.
 Boulenger, A., 48, 64, 87, 183, 221, 380.
 Boullaye, P. de la, 559.
 Boullaye, I. de la, 49, 508.
 Bourchany, J., 437.
 Bourget, P., 87.
 Bousquet, J., 581, 585.
 Boutroux, E., 44, 87, 176, 377, 476, 490, 492.
 Bouvier, Fr., 568.
 Bradlaugh, 221.
 Brahma, 183, 233, 551.
 Braig, 177.
 Brăileanu, T., 217, 465.
 Branca, 319, 332.
 Brentano, Fr., 112, 277.
 Brisset, 410.
 Brilliant-Nédoncelle, 49.
 Bryère, J. de la, 585.
 Broca, P., 268.
 Broglie, de, 10, 47, 132, 174, 551.
 Broom, R., 333.
 Brors, F. X., 48.
 Broses, De, 511.
 Brou, A., 447.
 Brucăr, I., 75, 217, 218.
 Brühl, L., 304, 473, 542.
 Brugia, R., 270.
 Brunetière, 14, 39.
 Brunhes et Valaux, 333.
 Bruni, 31.
 Brunner, E., 484.

- Bruno Giordano, 159, 233, 324.
 Brunsmann-Preuss, 49.
 Brunsmann, J., 49, 347.
 Bucevski, O., 43, 310, 582.
 Büchner, 37, 123, 199, 221, 225, 245, 251, 265.
 Buda (Sakia-Muni), 186, 389, 554.
 Bulsano, Knoll a, 45.
 Bumüller, J., 195, 315.
 Buonaiuti, E., 41.
 Burke, J., 200.
 Burmeister, 324.
 Buyse, P., 49, 267.
 Byron Lord, 267.
 Cabanis, 225, 245.
 Calinescu, G., 169.
 Calvet, J., 581.
 Cădea, R., 588.
 Canev, Sil. de, 100.
 Canus, M., 33.
 Carlini, 45.
 Carneades, 67.
 Carrel, A., 44.
 Carrière, 440.
 Cârstoiu, St., 358.
 Cathrein, V., 103, 461.
 Cels, 27, 437.
 Ceriani, 45.
 Chable, F., 436.
 Chables, P., 467.
 Charcot, 380, 384.
 Chateaubriand, A. de, 38.
 Chauvin, 441.
 Chevalier, J., 260.
 Chirulescu, D., 12.
 Chiricuță, T., 53.
 Chossat, M., 87.
 Chubb, 239.
 Căușanu, Gh., 224.
 Cicero, 20, 184, 290, 410, 469.
 Cioran, E., 293.
 Ciprian, 26, 27, 152.
 Ciril de Alexandria, 28.
 Claudel, P., 169.
 Claudian, Al., 514.
 Clausius, 129.
 Cleimen, C., 333.
 Clemen, G., 559.
 Clement de Alexandria, 28.
 Cluzel, D., 145.
 Coca, C., 52, 223.
 Coconnier, M. Th., 255.
 Codreanu, M., 115.
 Cohen, H., 242.
 Cojocaru, H. G., 584.
 Collins, 239.
 Coman, J., 183, 302, 555.
 Coman, I. Gh., 293, 357.
 Coman, V., 151.
 Comarnescu, P., 163, 216.
 Comoroșan, A., 51, 213, 337.
 Conte, A., 40, 68, 169, 221, 538, 562.
 Condillac, 221.
 Congar, M. G., 582.
 Constantinescu, Al., N., 557.
 Conta, V., 513, 538.
 Cordes, I. G., 481.
 Cosmovici, N., 201.
 Cotlarciuc, N., 217, 251.
 Cotos, N., 24, 52.
 Coulanges, F., 302.
 Cournot, A. A., 44.
 Cousin, V., 73, 99, 340, 492, 538, 564.
 Crainic, N., 53, 140, 169, 194, 217, 292, 481, 561.
 Crescent, 27.
 Cristescu, Gr., 348.
 Cuénot, 310, 320.
 Cuvier, 202, 229, 267, 326.
 Dalai-Lama, 556.
 Dalponte, S., 46.
 Damalas, 51.
 Dante Alighieri, 31.
 Dantec, Le, 221.

- Darmesteter, 431.
 Darwin, Ch., 34, 37, 171, 202, 226, 326.
 David, M. D., -Mirodescu, P. N., 254, 332.
 David psalmistul, 144.
 Deheleanu, P., 212.
 Delacroix, H., 494.
 Delaye, Y., 333.
 Delitzsch, F., 49, 184.
 Delmas, P. S., 532.
 Demiurg, 153.
 Democrit, 152, 221, 225.
 Dempf, A., 333.
 Denis, L., 441.
 Denis, M. l'abbé, 14.
 Dennert, E., 198, 199, 204, 306.
 Denzinger, H., 361.
 Denzinger, H., -Umberg, I., 100.
 Deploige, S., 473.
 Descamps, 558.
 Descartes, 67, 74, 94, 107, 250, 253, 256, 261, 279.
 Devivier, 46.
 Dibelius, 582.
 Diderot, 33, 225.
 Didio, 175.
 Diebold, J., 203, 314.
 Diekmann, H., 48, 590.
 Diener, K., 204.
 Diocletian, 27.
 Diognet, 26.
 Dionisie Areopagitul, 72, 447.
 Dionisie, Mitr. al Ungro-Vlahiei, 50.
 Diras, 132.
 Dithley, W., 492.
 Dobmayer, M., 37.
 Dobridor, I., 543.
 Doljan, C., 258.
 Dorner, A., 49, 102.
 Dorsch, E., 523.
 Dorsch, F., 48.
 Dressel, L., 128, 131.
 Drews, A., 434.
 Drey, S. v., 45, 378.
 Dubois, M., 454.
 Duhem, 377.
 Duplessy, E., 49, 71, 106, 166.
 Durant, A., 425.
 Durkheim, E., 304, 473, 507, 542.
 Düsterdieck, 49.
 Dussaud, R., 464.
 Ebrard, A., 23, 49, 376.
 Eddington, A., 130, 132.
 Egger, F., 46.
 Ehrhardt, 150, 455.
 Ehrlich, J. N., 45, 334.
 Einstein, 132, 349, 542.
 Eisler, R., 244.
 Ekkart Meister, 73, 82, 234.
 Eleați, 233.
 Eliade, M., 552.
 Engert, I., 313.
 Ennemoser, I., 377.
 Epicur, 145, 152, 225, 232.
 Eraclit, 233.
 Erasm de Rotterdam, 31.
 Esculap, 392.
 Esser-Mausbach, 48.
 Eucken, R., 465, 492, 569.
 Eusebiu de Cezareea, 27.
 Evhemeros, 486.
 Ewald, 440.
 Ey, H., 226.
 Fabricius, 156.
 Façon, N., 111.
 Fairbairn, 505.
 Fechner, T. G., 110, 234, 260.
 Felder, H., 48, 425.
 Fell, 287.
 Ferguson Mac Lennan, J., 507.
 Feuerbach, L., 37, 85, 99, 221, 225, 266, 350, 513.
 Fichte, 63, 234, 465.
 Fichte Fiul, 234, 237.
 Fichte, I. H., 570.
 Filip de Mornay, 33.

- Fillion, L. C., 436.
 Filostrat, 27.
 Firca, I., 120, 129.
 Fireza, G., 53.
 Fischer, A., 463.
 Fischer, K., 154.
 Flamarion, C., 214.
 Fleischmann, A., 203, 319.
 Fleischman, A., -Grützacher, N., 312.
 Florian, M., 82, 101, 216, 253, 297, 348, 466.
 Florovsky, G., 196.
 Flourens, 202.
 Foerster, W., 61.
 Fogazzaro, A., 41, 434.
 Forel, A., 407.
 Fouillé, A., 44.
 France, A., 267, 376.
 Franck, 49, 296.
 Frazer, I. G., 507.
 Frayssinous, 38.
 Freienfels, M., 333.
 Friess, J. F., 479, 486.
 Freud, S., 350, 506, 542.
 Friedhoff, F., 45.
 Frings, I., 411.
 Fronton, 27.
 Froschhamer, 487.
 Găina, V., 6, 52, 60, 81, 162, 217, 337, 363, 373, 379, 393, 462, 535, 551.
 Galileu, 137.
 Gall, I. Fr., 268.
 Gambetta, 267.
 Garrigou-Lagrange, 38, 45, 48, 100, 451.
 Gassendi, 95, 225.
 Găvănescu, I., 217, 480.
 Gaunilo, 91.
 Gebeleizis, 183.
 Geiger, M., 169.
 Geiger, S., 76.
 Gennep, G. van, 509.
 Georgescu, I., 53, 252.
 Georgescu, N., 52.
 Gerbert, M., 36.
 Geyser, 245.
 Gheorghiu, V., 426.
 Gherasimescu, T., 197.
 Gilson, E., 45.
 Gingersohn, K., 480.
 Gioberti, 74.
 Giurescu, C. C., 302.
 Gockel, 194.
 Goebel, B., 49.
 Goethe, 256, 488.
 Gogarten, F., 351, 463, 484.
 Goldziher, 546.
 Gologan, G. D., 441.
 Gottan, 183.
 Gottlob, P., 438.
 Graderath, T., 349, 354.
 Grabinski, B., 388.
 Grandjean, F., 75.
 Grandmaison, L. de, 482.
 Grigorie de Nazianz, 26, 152, 258.
 Groethuysen, B., 333.
 Groot, J. V. de, 46.
 Grousset, R., 552.
 Guenée, 34.
 Guibert et Chinchole, 199.
 Gulian, 216.
 Gulpin, Dr., 269.
 Gumplovitz, 332.
 Günther, A., 465, 570.
 Gutberlet, C., 46, 120, 229, 244, 245, 247, 275, 368, 369, 403.
 Guyau, M., 473, 568.
 Hadorn, W., 60.
 Haeckel, E., 34, 37, 123, 199, 200, 217, 221, 225, 245, 313.
 Haecker, 246.
 Hamberger, 49.
 Hamman, J., 479.
 Hamman, O., 203, 319.
 Hamilton, W., 64, 70.

- Hammerstein, L. v., 47.
 Hamy, E., 333.
 Haneberg, B. von, 431.
 Hannequin, E., 102.
 Hanshofer, 284.
 Harghel, A., 442.
 Hartings, 559.
 Hartland, S., 509.
 Hartmann, Ed. von, 38, 209, 212, 234, 277.
 Hartmann, N., 296.
 Hasert, K., 203.
 Hausrath, 440.
 Hauter, Ch., 489.
 Hauteville, 378.
 Hedde, R., 452.
 Hegel, 38, 52, 85, 98, 234, 475, 565.
 Heidegger, M., 463.
 Heigl, 378.
 Hein, 251.
 Heinecius, B. H., 156.
 Heinrich, J. B., 46.
 Heissenberg, 132.
 Helmholtz, 129.
 Hellpach, W., 258, 333.
 Helvetius, 225.
 Herbart, 86.
 Herbert of Cherbury, 33, 238.
 Herbigny, M. d', 48.
 Herder, J. E., 479.
 Hergenrother, J., 588.
 Hering, J., 21.
 Hermias, 27.
 Herschel, 110, 192, 226.
 Hertwig, O., 319, 320.
 Hesse, A., J.-Gleyze, A., 472.
 Hessen, J., 62, 104.
 Hettinger, 10, 46, 64, 87, 242, 409.
 Heyse, 297.
 Hierocle, 27.
 Hilt, N.-Bungeteanu, E., 317, 322.
 Hirschfeld, M., 542.
 Hobbes, 225, 237.
 Hoekstra, 504.
 Höffding, H., 21, 98, 555.
 Holbach, baronul de, 33, 221, 225.
 Holstein, 440.
 Holtzmann, 440.
 Holyoake, 221.
 Homer, 184, 529.
 Houtteville, 34.
 Horatiu, 295, 413, 446.
 Hourtevant, S., 581.
 Huet, D., 33, 64, 67, 340.
 Hugo Grotius, 33.
 Humboldt, 229, 326.
 Hume, 33, 67, 106, 386.
 Hunzinger, A. W., 49.
 Hurter, H., 46.
 Husserl, E., 542, 570.
 Huxley, 200, 313, 346.
 Huyghens, 137.
 Iacobi, 81, 479.
 Ianssens, Gh., 46.
 Iason, 26.
 Ieronim, 26.
 Ieronim de S. fide, 29.
 Ihmels, L., 49.
 Ioan Gură de Aur, 26, 258.
 Ioan Damaschin, 25, 28, 30, 152.
 Ionescu, Nae, 217, 426.
 Ionescu, P. P., 264, 312, 326, 520.
 Ionescu, Șerban, 589.
 Ionescu, Șt., 102, 543.
 Iordăchescu, V., 42.
 Iosif, O., 521.
 Iosua Burki, 29.
 Irineu, 447.
 Irion, B., 34.
 Isaac de la Peyrère, 324.
 Isenkrahe C., 104, 112, 129, 367.
 Isidor de Sevilla, 29.
 Isopescu, Sil. Oct., 544.
 Ispir, G. V., 503.

- Iulian Apostata, 27, 324.
 Iustin Martirul, 27, 412, 531.
 Jahn, 399.
 Jäger, J., 435.
 Jakob, 312.
 James, W., 76, 86, 252, 260, 351, 377, 464, 571.
 Janin, R., 581.
 Jannet, P., 103, 263.
 Jaspers, K., 296.
 Jean, Ch. F., 532.
 Jerusalem, 36.
 Jevons, 503.
 Jolivet, 20.
 Jonvin, L., 209.
 Josephus Flavius, 443.
 Jouffroy, 340.
 Jung, N., 356.
 Jungmann, B., 45.
 Jupiter, 183.
 Kaftan, Jul., 49, 500.
 Kampf, K., 59.
 Kant, I., 35, 68, 82, 96, 107, 125, 139, 153, 170, 180, 192, 226, 247, 252, 267, 278, 291, 293, 300, 340, 466, 477, 538, 566.
 Keller, H., 264.
 Kepler, 137, 229.
 Kierkegaard, S., 293, 351, 462, 482, 484, 571.
 Kiriakos, B., 51.
 Kiefl, Fr. X., 443.
 Killermann, S., 197, 319.
 Kircher, A., 188.
 Kirn, O., 306.
 Klee, H., 37.
 Klinke, 233.
 Klug, J., 48.
 Kluge, A., 196.
 Knabenbauer, J., 396.
 Kneib, A., 48, 279, 292, 294.
 Kneller, K. A., 340.
 Kölliker, 321.
 Kong-Fu-Tse, 528, 547.
 Koppers, 314.
 Koyré, A., 102.
 Krappe, H., 507.
 Krause, 73, 234.
 Kraus, Fr. X., 41.
 Krauss, A., 580.
 Krebs, E., 541.
 Kreyher, 394.
 Kroner, R., 176.
 Kübel, J., 41.
 Kuenen, 431.
 Külpe, 250, 492.
 Kzolbe, 225.
 La-o-tse, 528, 547.
 Labbé, A., 206.
 Laberthonnière, R. P., 14, 41.
 Labriola, 401.
 Lachelier, J., 44.
 Lactantiu, 152, 469.
 Ladeuse, P., 441.
 Lagrange, M. J., 419.
 Lamarck, 34, 37, 203, 226, 326.
 Lambert, R., 370, 371.
 Lamennais, 64, 71.
 Lametrie, 221.
 Lang, A., 498, 508.
 Lange, A., 109, 487.
 Langlois, 386.
 Laplace, 119, 192, 226.
 Lapparent, A. de, 332.
 Lardner, N., 34.
 Lasaulx, 536.
 Lavelle, L., 169, 172, 263, 296.
 Laverigne, Fr., C., 437.
 Lazarescu, V., 45.
 Leibnitz, 35, 74, 96, 107, 239, 249, 288.
 Leidenroth, 470.
 Leland, I., 34.
 Lemme, L., 23, 49.
 Lemmonyer, A.-Tonneau, J.-
 Troude, R., 472.

- Lenin, 43.
 Leopardi, G., 212.
 Lercher, L., 49.
 Lesser, F., 156.
 Lessing, 35, 391.
 Leuba, H., 461, 475.
 Leukip, 221, 225.
 Leuschner, Th., 501.
 Lichtenberger, F., 46.
 Liebermann, 37.
 Liebert, A., 301.
 Liebmann, O., 492.
 Lilienthal, 36.
 Liebig, 229.
 Linné, 202, 326.
 Lippert, 503.
 Lipsius, 500.
 Littré, 245, 251, 380.
 Litvinov, 542.
 Livingstone, 532.
 Locke, 33, 68, 108, 239, 260, 522.
 Loisy, A., 40, 75, 341, 387, 431, 508.
 Loofs, F., 440.
 Lotze, 63, 86, 99, 153, 377, 465, 492, 570.
 Lourdes, 384.
 Lubock, 503.
 Luca, A. A., 217.
 Lucian, 27.
 Lucretiu, 199, 212, 221, 225, 237.
 Ludovic Vives, 30.
 Ludwig, A., 408.
 Lungulescu, I., 61, 159, 245, 260, 271, 349.
 Lupu, Petrache, 362.
 Luthardt, E., 49, 86, 393, 588.
 Lux, K., 588.
 Macarie, 51, 100.
 Mach, F. J., 355.
 Maeterlinck, 163.
 Magnin, E., 474.
 Mainers, 498.
 Mainage, Th., 533.
 Maisonneuve, L., 14, 49.
 Malebranche, 74, 105, 261.
 Malm, Nic., 156.
 Mallock, H., 210.
 Mangenot, E., 441.
 Manitu, 183.
 Mano, 14.
 Marc Aurel, 27, 290.
 Marcel, G., 263.
 Marduk, 183.
 Margineanu, N., 301.
 Marinescu, G. G., 281.
 Maritain, J., 21, 45, 75, 77, 169.
 Marsilius Ficinus, 30.
 Martensen, 376, 408.
 Martin, J., 47.
 Marx, K., 99, 539, 542, 573.
 Masurius Sabinus, 469.
 Matisse, 281.
 Mausbach, J., 48.
 Mazzella, C., 46.
 Mayer, E. W., 498.
 Meinicke, 532.
 Melchisedec, 50.
 Men, W., 582.
 Mendelsohn, 248.
 Mensching, G., 558.
 Mercier, D. J., 300.
 Metodie de Olymp, 27.
 Metraux, A., 532.
 Metrie, La, 225.
 Meunier, R., 271.
 Meyer, A., 440.
 Meyer, H., 226, 320.
 Meyer, M., 440.
 Meyer, Ph. J., 151.
 Michelet, G., 71, 473, 474, 490.
 Michelitsch, A., 47, 203.
 Micu, S., 54.
 Mignosi, 45.
 Mihălcescu, I., 7, 20, 52, 99, 100, 177, 190, 195, 217, 239, 461, 489, 546, 553.

- Mihălcescu, I.,-Vasilescu, Em., 158, 426.
 Mill, Stuart, 109, 153, 386, 487.
 Milne-Edwards, 200.
 Miltiade, 26.
 Minges, P., 47.
 Minochi, S., 41.
 Minuciu, Felix, 152.
 Mladin, N., 317.
 Mohamed, 389, 543.
 Moissant, X., 211.
 Moleschott, 123, 221, 225, 245, 251, 265.
 Moll, A., 407.
 Monakow, C. von, 270.
 Motaigne, 67.
 Morgan, 239, 333.
 Mortillet, De, 332.
 Moskaki, 51.
 Moulard, H., et Vincent, Fr., 47, 48.
 Moulton, 193, 226.
 Müller, E., 366.
 Müller, J., 41.
 Müller, M., 325, 512, 527.
 Müller, N., 464.
 Münsterberg, H., 492.
 Murisier, E., 226.
 Murri, R., 41.
 Musceleanu, Chr., 131.
 Naegeli, 322.
 Naneş, G., 137, 193.
 Narly, C., 479.
 Natorp, P., 351, 479.
 Neaga, N., 416.
 Negru, D., 349.
 Neguerela, N., 49.
 Negulescu, P. P., 82, 101, 216.
 Nero, 27.
 Newman, I. H., 38.
 Newton, I., 34, 137, 229.
 Nica, A., 547.
 Nicolaus de Autrecourt, 105.
 Nicolaus Cusanus, 159.
 Nicolescu, A., 214.
 Niebecker, H., 455.
 Niebergall, F., 559.
 Nietzsche, 33, 408, 539, 569.
 Nisipeanu, I., 98, 272, 536, 565, 566.
 Noica, C., 44.
 Nölke, 195.
 Nort, G. v., 47.
 Nourrisson, 96.
 Noux, 320.
 Nouy, Le comte, 333.
 Obermayer, H., 333.
 Oesterreich, T. K., 371.
 Oldham et Dr. Wisser'T Hooft, 582.
 O'giati, 45.
 Ollé-Laprune, 14, 39.
 Olsen, O., 323.
 Orestano, 45, 111.
 Ortegat, P., 21, 494.
 Ostwald, 221.
 Otten, A., 287.
 Ottiger, 47, 337.
 Ottingen, 284.
 Otto, R., 464, 492.
 Owen, R., 539.
 Paquier, J., 312.
 Papadopol, D., 204.
 Papadopol, P., 217.
 Papadopoulos, N., 51.
 Papamihail, G., 51.
 Papu, E., 569.
 Parmenide, 233.
 Pascal, B., 33, 292.
 Pascal, G. de, 42.
 Pasteur, 125, 199.
 Paul din Burgos, 30.
 Paulsen, F., 235, 237, 478.
 Paulescu, N. C. Dr., 158, 217, 221, 317, 320.
 Pavel, Cl., 478.
 Pavel, Const., 214, 474.

- Perreyre, H., 585.
 Perrier, L., 226.
 Pesch, Chr., 46, 532.
 Petrarca, 31.
 Petrovici, I., 36, 44, 82, 86,
 100, 107 sq., 110, 135,
 152, 160, 161, 251, 260
 sq., 287, 289, 294, 300,
 304, 351, 464, 574.
 Petru dela Cavaleria, 30.
 Petru Damian, 29.
 Petru Venerabilul, 29, 30,
 Pfannkuche, H., 120.
 Pfeleiderer, 440, 500, 512, 522,
 547.
 Phöhlmann, H., 465.
 Piat, C., 261.
 Picus de Mirandola, 30.
 Pillat, Ion, 115, 121, 296.
 Pius X, 41.
 Pitagora, 221, 250, 290, 392.
 Pitagorei, 233.
 Pithia, 396.
 Piticariu, I., 333.
 Planck, 132.
 Platon, 73, 161, 231, 258,
 290, 348, 529.
 Platz, G., 325.
 Plinius cel Bătrân, 316.
 Plotin, 74.
 Plutarh, 184.
 Pohl, W., 49.
 Pohle, 198.
 Poincaré, H., 44, 269, 377.
 Popa, G., 44, 162, 292.
 Popovici, E., 52, 89.
 Porfiriu, 27, 437.
 Pouchet, 200.
 Poulpiquet, A. de, 365.
 Pouquet, L., 349.
 Preu, G. M., 156.
 Preuss, K. T., 304.
 Projet, D. de St., 10, 46, 192.
 Protagora, 149, 348.
 Proudhon, 539, 569.
 Proust, 542.
 Pugio, 31.
 Quatrefages, 202, 326, 530.
 Quatrefages et Hamy, 332.
 Quenet, Ch., 581, 585.
 Querdec, Y. le, 39.
 Rabanus Maurul, 29.
 Rabeau, G. de, 35, 36, 49, 100,
 508, 533.
 Rademacher, A., 581, 582.
 Răducanu-Clincianu, 51.
 Rădulescu-Motru, C., 110, 121,
 216, 244, 257, 260, 272 sq.
 Raimarus, H. S., 35.
 Raimund Martini, 29.
 Ralea, M., 254, 333.
 Ralea, M.,-Bărsănescu, Șt., 249.
 Ranke, 319, 326.
 Rassmussen, K., 333.
 Rathlef, E. L., 156.
 Ratzel, Fr., 332, 532.
 Rauch, M., 325.
 Ravaison, F., 44.
 Reid, 64, 279.
 Reinerding, F. H., 45.
 Reinach, S., 473, 542.
 Reinhold, G., 47, 111.
 Renan, E., 38, 380, 384, 387,
 391.
 Renouvier, Ch., 44, 219, 492.
 Repta, Vl. de, 481.
 Réville, H., 431, 464, 530, 532.
 Rezuș, P., 41, 141, 416, 417,
 424, 451, 561.
 Rey, A., 176.
 Richepin, 221.
 Riem, J., 131.
 Ritschl, 340, 500.
 Rivière, J., 41, 445.
 Rohland, v., 276.
 Rohmer, 237.
 Rohr, I. B. v., 156.
 Rohrachner, H., 268.
 Rojdestvenski, N. P., 23, 51, 324.

- Rolland, E., 416.
 Rosa, D., 321.
 Roșca, D. D., 210, 216.
 Rosenkranz, 376.
 Roskoff, 530.
 Rosmimi Serbati, 74.
 Rost, H., 284.
 Rothe, 408.
 Rothhacker, E., 333.
 Rougemont, Fr., 150.
 Roure, L., 212, 562.
 Rousseau, J. J., 33, 340, 373,
 383, 387, 402, 409, 538,
 564.
 Roussel, A., 554.
 Roux, W., 111.
 Roy, Ed. le, 41, 371, 492,
 508, 511.
 Runcanu, V., 251.
 Runciman, S., 72.
 Runke, 320.
 Ruskin, J., 487.
 Rusu, L., 171.
 Saak, H. von, 47.
 Sabatier, 340, 440.
 Sack, 49, 378.
 Sacrestan, Ch., 44.
 Sadoveanu, M., 216.
 Saghin, Șt., 430.
 Salomon ben Levi, 30.
 Sandulescu, G., 592.
 Saussaye, Ch. de la, 559.
 Savin, I. G., 6, 9, 23, 52, 80,
 90, 101, 114, 129, 139,
 188, 206, 217, 233, 267,
 461, 490, 524, 529.
 Sawicki, F., 48, 122.
 Schaftesbury, 239.
 Schantz, P., 10, 47, 79, 197,
 321.
 Scheeben, J., 348.
 Scheler, [M., 123, 213, 293,
 351, 483, 492, 570.
 Schell, H., 41, 47, 265, 375.
 Schelling, 38, 73, 85, 234, 533.
 Schenkel, 440, 490.
 Schierach, A. G., 156.
 Schieser, I.,-Landshut, 306.
 Schill, A., 46, 104, 162, 470,
 537.
 Schiller, 486.
 Schlatter, A., 49.
 Schleiermacher, 234, 237, 340,
 351.
 Schmid, A., 47.
 Schmid, R., 111, 331.
 Schmidt, W., 165, 474, 490.
 Schmith, W. R., 507.
 Schmitt, A., 49, 318, 319.
 Schmitz, J., 48.
 Schneider, W., 141, 155, 179.
 Schnippenkötter, J., 129.
 Schopenhauer, 38, 152, 155.
 Schreiber, Chr., 98.
 Schrörs, H., 588.
 Schulemann, G., 106.
 Schultes, R. M., 49, 590.
 Schultze, 46.
 Schultz, 46.
 Schwartz, A., 224.
 Schweitzer, 130.
 Schwetz, J., 45, 89.
 Scotus, I. E., 234.
 Scriban, I., 222.
 Sevoznicov, A., 223.
 Séailles, 280.
 Second, J., 75.
 Seeberg, R., 49.
 Segăreanu, N., 63.
 Segond, J., 145.
 Segneri, 34.
 Segnobos, 386.
 Seifert, Fr., 247, 333.
 Seitz, A., 48, 280, 407.
 Selke, R., 49.
 Semler, I. S., 35.
 Senart, E., 553.
 Senderens, Abbé J. B., 48, 256,
 312, 333.

- Seneca, 184, 529.
 Seng, H., 435.
 Senne, Le R., 263.
 Serafis, J., 51, 392.
 Sertillanges, A. D., 45.
 Servius Sulpicius, 469.
 Sesan, M. P., 43.
 Sibille, 407, 414.
 Simionescu, I., 322.
 Simmel, G., 350.
 Simon, J., 340, 538, 564.
 Simon, Th., 416.
 Sinyty, R. de, 205.
 Socrate, 82, 231, 294.
 Söderblom, N., 302, 461.
 Spacil, Th., 578.
 Spânu, D., 277.
 Specht, Th., 48, 196.
 Spencer, H., 140, 221, 351.
 Spengler, O., 37.
 Spicker, 237.
 Spinoza, B., 33, 95, 107, 234.
 Spita, F., 438.
 Sprinzl, J., 46, 179.
 Spurzheim, J. C., 268.
 Stadler, J., 46.
 Stan, L., 587, 588.
 Stanhope, G., 34.
 Stăniloae, D., 213, 297, 421.
 Stanley, 532.
 Stanoiu, D., 216.
 Stapleton, Th., 33.
 Stättler, B., 36.
 Staudenmayer, Fr., 45, 370.
 Straubinger, H., 11, 37, 49, 471.
 Ștefănescu, M., 286.
 Stein, 49.
 Stephane, M., 201.
 Steude, E., G., 49, 440.
 Stentrup, F. A., 46.
 Stern, W., 300.
 Stöckl, A., 47.
 Stoicii, 234.
 Straub, A., 48, 580.
 Strauss, D. F., 38, 99, 221, 225, 350, 386, 391, 431, 438, 487.
 Stringl, A., 49.
 Strude, 49.
 Stufler, J., 65.
 Stummer, 47.
 Strumpf, C., 110.
 Suci, V., 10, 53, 66, 100, 162, 414.
 Suetoniu, 330, 445.
 Suncras, S., 50.
 Svetlov, P., 51, 130.
 Tacit, 430, 443.
 Tanquerey, A., 587.
 Tarnavski, V., 419, 426.
 Tașian, 27.
 Tatu, N., 572.
 Tătu, G., 473.
 Tăușan, G., 178, 309.
 Tauxier, 532.
 Teodor Cireneul, 221.
 Teodoret din Cyr, 28.
 Teofil de Antiohia, 27.
 Tennant, F. R., 350.
 Terasse, Abbé, 48.
 Terchilă, N., 244, 245, 521.
 Termier, X., 230.
 Tertulian, 27, 347.
 Thales din Milet, 225.
 Tholuck, 393, 413.
 Thomson, W., 129.
 Thonnard, F., 20.
 Thulié, H., 226.
 Tindal, 33, 239.
 Tischner, R., 406.
 Todoran, I., 52, 62, 105, 109.
 Toland, 33, 239.
 Toma de Aquino, 28, 30, 82, 94, 103, 106, 115, 267.
 Tomescu, I., 443.
 Tonquedec, J., de, 365.
 Tonquerey, A., 48.
 Topinard, P., 332.

- Topliceanu, D., 51.
 Trendelenburg, 63, 86.
 Trifon, 26.
 Trilles, R. P., 532.
 Troeltsch, E., 392.
 Turgeon, Ch., 405.
 Tux, N. v., 46.
 Twisten, 408.
 Tylor, 503, 530.
 Tyrell, G., 41, 75.
 Tzschirner, G. H., 45.
 Ude, I., 198.
 Ueberweg, 99.
 Ulrici, 63, 86, 237, 465, 570.
 Unamuno, M., 85, 210.
 Unruh, E. von, 229.
 Urzică, M., 382.
 Uță, M., 21, 216, 462, 565.
 Utitz, E., 169.
 Vacherot, 236.
 Vaihinger, H., 85, 350, 567.
 Vaissière, J. de la, 266.
 Valéry, P., 169.
 Valsecchi, 43.
 Vasilăși, D. D., 221.
 Vasilescu, Em., 52, 72, 216, 217, 226, 250, 257, 259.
 Vaux, C. de, 543, 546.
 Vaux, C. de-Palmieri, A., 544.
 Ventura, 71.
 Verworn, M., 104.
 Vialleton, L., 200, 320.
 Vianu, T., 38, 151, 169, 170.
 Vigouroux, 38.
 Virchow, 326.
 Virgil, 407, 413, 430.
 Vogt, 37, 123, 199, 245, 265.
 Voiculescu, V., 123, 214, 288.
 Voigt, 10, 49, 231, 225, 250, 408.
 Voiutski, E., 177, 568.
 Voltaire, 219, 221, 376, 401.
 Vorländer, K., 573.
 Vosen, C. H., 47.
 Vries, H. de, 318, 321.
 Waagen, W., 195, 204, 319.
 Walenburgh, P., 33.
 Wallace, R., 311, 326.
 Wasmann, E., 204, 255, 319.
 Weber, L., 68.
 Weber, M., 548.
 Weber, S., 47, 115.
 Weigel, V., 73.
 Weise, 237.
 Weismann, 320.
 Weiss, A. M., 10, 47, 431, 433.
 Weisse, Chr. H., 465.
 Welhausen, 431.
 Wendland, 582.
 Werner, K., 45.
 Wexberg, E., 333.
 Wiesner, W., 346.
 Wiest, S., 36.
 Wilhelm, K., 547, 548.
 Wilmers, W., 45.
 Windelband, 282, 492.
 Wobbermin, G., 148, 313, 461.
 Wolf, F., Chr., 35, 107.
 Wrede, 431.
 Wunderle, G., 509.
 Wundt, W., 110, 260 sq., 497.
 Xenofanes, 486.
 Ygrek, Dr., 281.
 Zaharia, N., 517.
 Zehnder, 193, 226.
 Zend-Avesta, 549.
 Zenon, 233.
 Zevs, 183.
 Zezschwitz, von, 49.
 Zigliara, T., 46.
 Zöckler, O., 49, 146.
 Zorn, I. H., 156.
 Zoroastru, 231, 549.

CUPRINSUL

Pagina

<i>Prefață</i>	5
--------------------------	---

INTRODUCERE

Definirea	9
Obiectul	10
Principiul noetic	11
Metodele și sistemul	12
Discipline auxiliare	18
Raporturi	19
1. Teologia fundamentală și filosofia	19
2. Teologia fundamentală și știința	20
Scopul	22
Importanța	23
1. După obiectul său	23
2. După folosul său	24
Istoricul	25
I. Epoca patristică	25
II. Epoca medievală	29
III. Epoca modernă	32
1. Deismul și materialismul	33
2. Raționalismul	34
3. Necredința modernă	37
a) Modernismul	39
b) Liberalismul	41
c) Comunismul	42

	Pagina
Literatură	45
1. Literatura rom. catolică	45
2. Literatura protestantă	49
3. Literatura ortodoxă	51
a) La Ruși	51
b) La Greci	51
c) La Români	51

PARTEA I

EXISTENȚA PERSONALĂ A LUI DUMNEZEU

Cap. I. Posibilitatea cunoașterii raționale a lui Dumnezeu	59
Cap. II. Despre certitudinea obiectivă religioasă	64
1. Scepticismul	66
2. Pozitivismul	68
3. Criticismul	68
4. Agnosticismul	70
5. Misticismul și ontologismul	72
6. Inneismul	73
7. Intuiționismul	74
8. Pragmatismul	76
A. Dovedirea existenței personale a lui Dumnezeu	78
Cap. I. Argumentarea ontologică a existenței personale a lui Dumnezeu	89
§ 1. Argumentul ontologic	89
Cap. II. Argumentarea causală (etiologică) a existenței personale a lui Dumnezeu	103
§ 1. Argumentele cosmologice	114
a) Argumentul mișcării	114
b) Argumentul contingenței	121
c) Argumentul entropologic	127
d) Argumentul gravitațional	134
e) Argumentul nomologic	143
f) Argumentul teleologic	147

	Pagina
§ 2. Argumentele antropologice	160
a) Argumentul psihologic	160
b) Argumentul moral	174
c) Argumentul istoric	183
B. Despre activitatea externă a lui Dumnezeu	191
Cap. I. Despre creație	192
§ 1. Despre crearea lumii	192
§ 2. Despre crearea vieții	197
§ 3. Despre crearea speciilor	202
Cap. II. Despre providență	206
§ 1. Problema răului	209
Cap. III. Sisteme noetice contrare monoteismului	215
§ 1. Ateismul	218
§ 2. Materialismul	223
§ 3. Politeismul	230
§ 4. Dualismul	231
§ 5. Panteismul	233
§ 6. Deismul	238

PARTEA II

NEMURIREA SUFLETULUI

Cap. I. Despre natura omului. Dualismul antropologic	243
A. Despre sufletul omului	247
Cap. I. Existența sufletului	250
§ 1. Raportul dintre sufletul omului și sufletul animalelor	253
§ 2. Raportul dintre trupul și sufletul omului	257
Cap. II. Spiritualitatea sufletului	262
Cap. III. Libertatea sufletului	275
§ 1. Indeterminismul și argumentarea lui	276
§ 2. Determinismul și respingerea lui	280

	Pagina
Cap. IV. Nemurirea sufletului	286
a) Argumentul ontologic sau metafizic pentru nemurirea sufletului	290
b) Argumentul teleologic sau psihologic pentru nemurirea sufletului	292
c) Argumentul moral pentru nemurirea sufletului	297
d) Argumentul istoric pentru nemurirea sufletului	302
B. <i>Despre corpul omului</i>	306
Cap. I. Originea omului	308
§ 1. Crearea omului	308
§ 1. Darwinismul antropologic	311
Cap. II. Unitatea speciei umane	323
Cap. III. Antichitatea speciei umane	329

PARTEA III

REVELAȚIUNEA DIVINĂ

Cap. I. Noțiunea, definirea și împărțirea revelațiunii divine	337
Cap. II. Posibilitatea revelațiunii divine	342
Cap. III. Necesitatea revelațiunii divine	354
Cap. IV. Cunoscibilitatea revelațiunii divine	360
A. <i>Minunea</i>	
§ 1. Definirea, noțiunea și natura minunii	365
§ 2. Posibilitatea minunii	371
§ 3. Cunoscibilitatea minunii	380
§ 4. Valoarea probantă a minunii	388
B. <i>Profeția</i>	
§ 1. Definirea, noțiunea și natura profeției	395
§ 2. Posibilitatea profeției	400
§ 3. Cunoscibilitatea profeției	405
§ 4. Valoarea probantă a profeției	410

	Pagina
Cap. V. Desvoltarea istorică a revelațiunii divine	415
§ 1. Revelațiunea Vechiului Testament	415
§ 2. Revelațiunea Noului Testament	421
§ 3. Inspirațiunea divină și valoarea istorică a cărților sfintei Scripturi. Sfânta Tradiție. Izvoarele revelațiunii	424
Cap. VI. Fundamentarea istorică pozitivă a divinității creștinismului	428
§ 1. Personalitatea, divinitatea și mesianitatea lui Iisus Hristos	429
§ 2. Minunile și profețiile lui Iisus Hristos	433
§ 3. Răspândirea creștinismului	444
§ 4. Martirajul și valoarea lui apologetică	451

PARTEA IV

RELIGIA CREȘTINĂ

Cap. I. Ființa religiei	461
§ 1. Noțiunea și definirea religiei	461
§ 2. Etimologia cuvântului religie	469
§ 3. Diferite soluționări raționale a ființei religiei	471
a) Sociologismul	472
b) Psihologismul	474
c) Esteticismul	486
d) Apriorismul revelațional	490
Cap. II. Originea religiei	496
§ 1. Ipoteze clasice asupra originii religiei	498
A. <i>Ipoteze raționale</i>	498
a) Frica	498
b) Înșelăciunea	499
c) Autoînșelăciunea	500

§ 2. Ipoteze noi asupra originii religiei	501
B. <i>Ipoteze naturaliste-evoluționiste</i>	501
a) Animismul	503
b) Naturismul	504
c) Tabuismul	505
d) Totemismul	506
e) Magismul	509
f) Fetișismul	510
g) Henoteismul sau kathenoteismul	511
C. <i>Ipotezele lui Feuerbach și Blaga</i>	513
§ 3. Innascenta religiei	521
Cap. III. Universalitatea religiei	527
Cap. IV. Necesitatea religiei	534
Cap. V. Religii mari necreștine	540
§ 1. Iudaismul	541
§ 2. Mohamedanismul	543
§ 3. Religiiile Chinei: Taoismul și Confucianismul	547
§ 4. Religiiile Persiei: Zoroastrismul sau Mazdeismul și Mitracismul	548
§ 5. Religiiile Indiei: Vedismul, Brahmanismul, Budismul și Hinduismul (Neobrahmanismul)	541
Cap. IV. Religia viitorului	560

A D A U S

BISERICA ORTODOXĂ

Definirea	578
Intemeierea	579
Vizibilitatea	579
Calitățile	581
Ierarhia	583
Infailibilitatea	585
Forma de guvernare	587

C U P R I N S U L

Raportul între Biserică și Stat	587
Scopul	590
Necesitatea	590
Importanța	592
Concluzie	593
Indice de materii	595
Indice de nume	601
Cuprinsul	615

ERATĂ

Pagina:	Rândul de sus:	Se va corecta:
6	33	I. Savin, <i>Argumentul cosmologic</i> (consultat subț tipar).
62	21	<i>teleologicității</i> ✓
90	22	măiestru — ?
185	19	putanda est — ?
281	1 sq.	<i>determinismul teologic</i> ✓
283	10	<i>Determinismul teologic</i> ✓
293	3	Expresie ✓
321	26	putut ✓
406	14	krytoscopie ✓
414	11	<i>stringentă</i> ✓
422	30	sau primire și improprie ✓

DE ACELAȘI AUTOR;

- Sinteză mariologică, în *Candela*, Anul XLVIII, Cernăuți, 1937, p. 7.
- Desvoltarea dogmatică, *Cernăuți*, 1938, p. 144.
- Christologia dela Filip. 2, 5-11 și Kenosa protestantă modernă, în *Revista Teologică*. An. XXVIII, Nr. 2-3, Sibiu, 1938, p. 12.
- Tradiția dogmatică ortodoxă, *Caransebeș*, 1939, p. 310.
- Aspecte soteriologice, *Caransebeș*, 1939, p. 48.
- Anamartesia hristică, în *Biserica ortodoxă română*, An. LVII, Nr. 1-2, București, 1939, p. 11.
- Aghiologia ortodoxă, *Caransebeș*, 1940, p. 400.
- Comunicări dogmatice, *Caransebeș*, 1940, p. 28.
- Teologumene și teologumeni ortodocși? în *Biserica ortodoxă română*, An. LIX, Nr. 5-6, București, 1941, p. 17.
- Despre Duhul Sfânt. Sinteză pnevmatologică, *Sibiu* (*Seria teologică*, Nr. 21), 1941, p. XVI + 122.